٢١٤
ك (كتاب في أصول الدين) . كتب في القرن الحادي
عشر الهجري تقديرا .
١٧٧ق
٢٢-٢٤س
٧٧٨٤ نسخة حسنة ، بأولها وبآخرها نقص ، خطها نسخ ١٧×٢٥سم
عب معتاد .
١- أصول الدين أ - تاريخ النسخ

٤٦
٩٤
٧٧٨٤

كتاب في
علم الكلام (التوحيد)
(به نقص)

٤٣

جزء من مؤلف في علم الكلام
مجهول اسمه ومؤلفه مبتور آخره كما ترى

لان الجواز يستعمل في المعاني التي ذكرناها وحقيقة السلب
على ما ذكرنا وواحد من تلك المعاني لا يصح في حق الكافر
فلا يجوز ان يقال الكافر يجوز منه الايمان في قولهم
كيف يجوز منه الايمان فان قالوا مع الكفر وقدرة
الكفر وارادة الكفر وقدرة ارادة الكفر
فهو يكون لاجتماع المتضادات وهذا محال وان قالوا
يجوز منه الايمان بشرط ان لا يكون كان الكفر وكان بدله
الايمان فلما هذا تجويز البدل عن الموجود الحاصل
وذلك باطل واما قولهم الثاني نتوهم منه الايمان فلا
يصح لان التوهم ظن مخصوص والكافر لا يظن منه الايمان
وكيف يقال انه يتوهم منه الايمان نحو نقول لهم كيف
يتوهم منه الايمان فان قالوا مع الكفر وقدرة الكفر
وارادة الكفر وقدرة ارادة الكفر فهو توهم لاجتماع
المتضادات وذلك لا يصح وان قالوا نتوهم منه الايمان بشرط
ان لا يكون كان الكفر وكان بدله الايمان فلما هذا توهم
للبدل عن الموجود الحاصل وذلك باطل وقولهم ان

العدم منه العجز الذي هو ضد للقدرة خلاف ذلك
لأنه لا فرق بينهما لأن في الكافر معنى مضاد القدرة على الإيمان
الكفر كما أن في العاجز معنى مضاد القدرة على الإيمان وهو
جرت قدرة الكفر مجرى العجز فإن قيل إذا ما ذكرتم أن قدرة الكفر
عجزا عن الإيمان لأن العجز عن الشيء عجز عن ضده ولو كانت
عجزا عن الإيمان لوجب أن تكون عجزا عن الكفر وهذا لا يصح
قيل هذا لا يصح لأن العجز عن الشيء لو كان عجزا عن ضده
القدرة على الشيء أن تكون قدرة على ضده لأن الضدين
يكونان ضدين إذا كان متعلقهما واحدا وأن يتعلق أحدهما
العكس من تعلق الآخر فأما إذا تعلق أحدهما بشيء والآخر
أم لم يكونا ضدين ألا ترى أن العلم والجهل إنما يكونان
إذا تعلقا بمتعلق واحد وتعلق أحدهما على العكس من تعلق الآخر
وإذا اختلف متعلقهما لا يكونان ضدين وإن تعلق أحدهما
العكس من تعلق الآخر فالقدرة لو تعلقت بأحد الضدين والعجز
بكل واحد منهما لوجب أن يكونا ضدين من حيث أن متعلقهما
ويتعلق أحدهما على العكس من تعلق الآخر وإن لم يكونا ضدين
أحدهما يتعلق بشيء والآخر يتعلق بغيره ولو كان كل
طرف القدرة على العجز أن يعني من حيث أنهما ضدان ولا
حيث إنهما بالضدين حتى يكون العجز موجودا
في حال واحدة وهذا محال ما أدى إليه كان

في بعض الأبد وأنه لا يتعلق بين قدرة المختار وبين قدرة الاكتساب وكان
يجوز أن يوجد قدرة المختار ولا توجد قدرة الاكتساب في هذه
الحالة لم يجب أن يكون توجد قدرة المختار وجود الضدين لأن الضدين
أن يكون مع أحدهما أولى من الآخر كان يجب أن يكون معهما أو لا يكون
مع الضدين جميعا أما أن يكون مع أحدهما دون الآخر فهذا مما لا
وجه له فإن قيل هذا ينقلب عليكم لأن عندكم أيضا أن القدرة
ما [illegible] بين الضدين فليس بأن تؤثر في أحد الضدين أولى من تؤثر في الآخر
فكان يجب أن تؤثر في كل واحد منهما أو لا تؤثر في واحد منهما فأما أن
تؤثر في أحدهما دون الآخر فهذا مما لا وجه له قيل له هذا لا
يلزمنا وإن قلنا أن القدرة تصلح للضدين إلا أنا قلنا أن تأثيرها
على طريق التصحيح دون الإيجاب فيجوز أن توجد القدرة ولا يوجد المقدور
لأن [illegible] القدرة لا تؤثر في واحد منهما فلا يلزم أن يكون توجد
وجود الضدين وليس كذلك عندكم لأن عندكم يتعلق تأثير القدرة على
سبيل الإيجاب فإذا وجبت فليس بأن توجب أحد الضدين أولى
من أن توجب الآخر فيجب أن توجب في كل واحد منهما أو لا أن
توجب واحدا منهما فأما أن توجب أحدهما دون الآخر فهذا مما
لا [illegible] وإن في الكافر اختيار الكفر [illegible] اختيار عدم [illegible] الكفر
[illegible] اختيار الإيمان فلا يصح وجود اختيار الإيمان فيه كان تكليفه
بالإيمان والحال هذه تكليفا بما لا يطاق وتكليف ما لا يطاق قبيح

وتحرير هاهنا جعل مشايخنا رحمهم الله دلالة على ان القدرة
صالحة للضدين لان المجبرة قالت العجز عن الشي عجز
عن ضده فقالوا لو كان العجز عن الشي عجزا عن ضده لوجب
في القدرة على الشي ان تكون قدرة على ضده لان من حق الضدين
ان يكون متعلقهما واحدا وان يكون يتعلق احدهما على العكس
مما يتعلق به الاخر فلو كان العجز عن الشي عجزا عن ضده لوجب
في القدرة على الشي ان تكون قدرة على ضده لان القدرة لو تعلقت
باحد الضدين والعجز يتعلق بكل واحد منهما لوجب ان يكونا ضدين
من حيث ان متعلقهما واحد وان لا يكونا ضدين من حيث
ان احدهما يتعلق بشي والاخر يتعلق بشي اخر ولو كان كذلك
لوجب ان المرتب القدرة على العجز ان ينفيه من وجه وان
لا ينفيه من وجه حتى يكون موجودا معدوما في حالة واحدة
وهذا محال ما ادى اليه وجب ان يكون محالا ولقد ما انا
نقول لهم لا يجوز ان يكون العجز على ضربين احدهما يكون
عجزا عن الشي وضده والاخر لا يكون عجزا عن الشي
وضده كما ان ما يضاد قدرة الايمان على ضربين احدهما يضاد
قدرة الايمان وقدرة الكفر وهو العجز والاخر
يضاد قدرة الايمان ولا يضاد قدرة الكفر وهو قدرة الكفر
وقد تقرر في العقل قبح تكليف ما لا يطاق في الشاهد
وتقييد العاجز بالطيران عنه كشفت الجواب فقال لا
نسلم ان القبح مما يكون مقررا في العقل وقد تقرر في العقل
قبح تكليف ما لا يطاق في الشاهد وانما اشبه الخلاف
في الغائب انه هل يقبح من الله تعالى تكليف ما لا

يطاق
والله تعالى لا يجوز ان يفعل القبيح فان قيل اما المرهان تكليف الكافر
بالايمان لا يكون تكليفا بما لا يطاق لانه يصح منه اختيار الايمان بدل
له كفر يصح منه اختيار الايمان كان والموانع الكفر فقد والقدرة
الكفر قلنا هذا مع المستكات ذهل لا يصح وان قيل انه يصح
اختيار الايمان بشرط ان لا يكون كان اختار الكفر وكان [illegible] اعتقاد
الايمان قلنا هذا لا يصح [illegible] لما عرف الموجود الكامل [illegible]
والعموم انما هربوا الى القول بان القدرة صالحة للضدين من [illegible]
تعالى لاحد الضدين لكي لا يلزمهم تكليف ما لا يطاق وذلك لازم لهم وان كان
[illegible] ولا معنى للهرب من مذهب فاسد الى مذهب فاسد [illegible] الزمهم
ما هو لازم لهم عند هذا افترقوا فرقتين فجوزوا حزب منهم
جور على الله تعالى تكليف ما لا يطاق وهم الاشعرية وطغامهم و[illegible]
من منع من ذلك وهم النجارية وطغامهم وراموا الفرق بين تكليف الكافر وبين
تكليف العاجز بوجوه سنذكرها ان شاء الله تعالى واما من جوز على الله تعالى
تكليف ما لا يطاق واحتج بقوله انبئوني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين
بالعدم تعالى امرهم بالاسماء ولم يكونوا عالمين به وهذا تكليف ما لا
يطاق والجواب عن ذلك ان هذا لا يصح لانا قد علمنا ان تكليف ما لا
يطاق قبيح وانما قبح ذلك لكونه تكليفا لما لا يطاق وكل ما
شاركه في كونه تكليفا لما لا يطاق وجب ان يشاركه في القبح وانما قوله تعالى
انبئوني باسماء هؤلاء ليس هو تكليفا لهم بالاسماء لكن هو تقريع لهم في [illegible]
عن الاسماء وهو نظير قوله تعالى فاتوا بسورة من مثله فانه ليس تكليفا

يطاق ام لا فمن مذهبنا انه يقبح والدليل عليه ان تكليف
ما لا يطاق في الشاهد انما قبح لكونه تكليفا لما لا
يطاق بدليل ان كل من عرف كونه تكليفا لما لا يطاق
عرف قبحه ومن لم يعرف كونه تكليفا لما لا يطاق
لم يعرف قبحه فيجب ان يكون قبحه لكونه تكليفا لما
لا يطاق وكل ما شاركه في كونه تكليفا لما لا يطاق
وجب ان يشاركه في القبح وقد استدل رحمه الله
بالسمع في هذه المسألة وهو قوله تعالى لا يكلف الله
نفسا الا ما آتاها الا ان الاستدلال بالسمع في هذه
المسألة لا يصح لان صحة السمع مبنية على ان الله تعالى لا
يكلف العباد ما لا يطيقونه فمن جوز على الله تعالى تكليف
ما لا يطاق لزمه ان يجوز عليه سائر القبائح ومن جملة القبائح
الكذب فيجب ان يجوز عليه واذا جوز عليه الكذب لا يصح
لنا الثقة بشيء من اخباره ولا باوامره ولا نواهيه ولكن
قاضي القضاة لما بين بالدلالة العقلية اراد ان يبين ان
السمع موافق للدلالة العقلية واذا كان كذلك وجب
الرجوع الى ما ذكرناه من الدلالة العقلية فان قيل
لو كان تكليف ما لا يطاق قبيحا لوجب في تكليف
ما يطاق ان يكون حسنا فاذا انقسم تكليف ما
يطاق الى ما يكون حسنا والى ما يكون قبيحا
وجب ايضا ان ينقسم تكليف ما لا يطاق الى ما يكون حسنا

و نفسها ومواتفا لا يكلف الله نفسا الا

والى ما يكون قبيحا قيل له هذا لا يصح وذلك لان تكليف
ما لا يطاق قبح وانما قبح ذلك لكونه تكليفا لما لا يطاق
بدليل ان كل من عرف كونه تكليفا لما لا يطاق عرف
قبحه ومن لم يعرف كونه تكليفا لما لا يطاق لم يعرف
قبحه فيجب ان يكون قبحه لكونه تكليفا لما لا يطاق وكل
ما شاركه في كونه تكليفا لما لا يطاق وجب ان يشاركه في القبح
وليس كذلك تكليف ما يطاق فانه لا يحسن لكونه تكليفا
لما يطاق حتى يجب في كل ما شاركه في كونه تكليفا لما يطاق
ان يشاركه في الحسن وانما يحسن لانضمام شروط اخر
اليه فاذا انضم اليه تلك الشروط وحصلت حسن وان
لم ينضم اليه تلك الشروط قبح ونظير هذا الكذب والصدق
فان الكذب يقبح بكل حال والصدق ينقسم الى ما يكون حسنا
والى ما يكون قبيحا وانما كان كذلك لان الكذب انما قبح لكونه
كذبا بدليل ان كل من عرف كونه كذبا عرف قبحه
ومن لم يعرف قبحه فوجب ان يكون قبحه لكونه كذبا وكل
ما شاركه في كونه كذبا وجب ان يشاركه في القبح وليس كذلك
الصدق لانه لم يحسن لكونه صدقا وانما حسن لانه حصل
فيه غرض وتعرى عن سائر وجوه القبح واذا حصل فيه غرض
وتعرى عن سائر وجوه القبح حسن وان لم يحصل فيه غرض
ولم يتعر عن سائر وجوه القبح لم يحسن بل يقبح فان قيل
ما انكرتم انه يقبح تكليف العاجز لان فيه العجز الذي هو ضد
القدرة الايمان بخلاف الكافر لانه ليس فيه العجز الذي هو
ضد القدرة الايمان قيل له هذا لا يصح لان الكافر فيه

ومن لم يعرف كونه كذبا لم يعرف قبحه صح

لا يقدر عليه الايمان لفقد القدرة والعاجز لا يقدر عليه الايمان
لاجل العجز فاذا اشتركا في تعذر الايمان عليهما وجب
ان يشتركا في قبح تكليفهما وافتراقهما في سبب التعذر لا
يوجب افتراقهما في قبح التكليف وحسنه الا ترى ان الاعمى
والزمن لما اشتركا في تعذر الفعل عليهما اشتركا في قبح
التكليف وافتراقهما في وجه التعذر وسببه لا يوجب
افتراقهما في قبح التكليف وحسنه وبعد فان في الكافر معنى
يضاد قدرة الايمان وهو قدرة الكفر كما ان في العاجز
معنى يضاد قدرة الايمان وهو العجز فاذا قبح تكليف العاجز
وجب ان يقبح تكليف الكافر بل بان يقبح تكليف الكافر اولى
لان فيه اربعة اضداد وهو الكفر وقدرة الكفر وارادة
الكفر وقدرة ارادة الكفر وفي العاجز معنى يضاد قدرة
الايمان وهو العجز واذا قبح تكليف العاجز لان فيه معنى
واحدا يضاد قدرة الايمان فلان يقبح تكليف الكافر
لان فيه اربعة اضداد الايمان وقدرة الايمان اولى
واحرى فان قيل اجمعنا على حسن تكليف الكافر
فما معنى هذا الالزام قيل له بلى اجمعنا على ذلك ولكن
هذا انما يصح على مذهبنا اذ قلنا ان الكافر يصح منه الايمان
وهو قادر على الكفر والايمان جميعا واما على مذهبكم
فلا يصح لان عندكم ان الكافر غير قادر على الايمان
كالعاجز سواء هذا كما يقول المجسمة لو كان الله تعالى
جسما لوجب ان يكون محدثا فليس لهم ان يقولوا اجمعنا
على ان الله تعالى ليس بمحدث بل هو قديم فما معنى هذا

الالزام لانا نقول لهم بلى اجمعنا على ان الله تعالى ليس بمحدث
ولكن هذا انما يصح على مذهبنا اذ قلنا ان الله تعالى ليس
بجسم فيمكننا ان نقول انه قديم ليس بمحدث فاما على مذهبكم
فلا يصح لان عندكم ان الله تعالى جسم واذا قلتم ان الله تعالى
جسم يلزمكم ان تقولوا انه محدث لان الجسم لا يخلو من المحدث
وما لا يخلو من المحدث وجب ان يكون محدثا مثله فلا
يمكنكم ان تقولوا انه قديم ح فان قيل الكافر لو كان
قادرا على الكفر ~~[illegible]~~ والايمان فلماذا كفر ولم يؤمن
قيل له العاقل فيما يقدم عليه لا بد من ان يقدم عليه لداع
وغرض ثم لا يخلو اما ان يقدم على الفعل او على الترك
فان اقدم على الفعل فداعيه لا يخلو اما ان يكون علما بحسنه
او نفعه او كونه مندوبا اليه وربما يقدم عليه لجهله
بقبحه او بحاجته او لاعتقاده انه محتاج اليه ح وان اقدم
على الترك فداعيه لا يخلو اما ان يكون علمه بقبحه وكونه
مستغنيا عنه وكونه عالما باستغنائه عنه وربما
يقدم عليه لدفع الضرر وربما يقدم للدعة والخفض
والراحة وربما يقدم عليه لاجل الانفة والنشوة والبغض
والانفة والرياسة وربما يقدم عليه لشبهة او شهوة ح
اذا ثبت هذا فالكافر اذا اقدم على فعل الكفر وترك
الايمان فداعيه لا يخرج عن هذه الاقسام التي ذكرناها ح
فان قيل ما انكرتم ان المؤمن انما امن ولم يكفر لان الله تعالى
فعل به ما هو لطف له والكافر انما كفر ولم يؤمن لان الله تعالى
حرمه ما هو لطف قيل له هذا لا يصح لان الله تعالى اذا

كلف العبد وعلم ان له في المقدور لطفا وجب ان يفعل
به ما هو لطف له لكي يكون مزاح العلة ولا يكون عائدا
على غرضه بالنقض والابطال هذا كما ان الواحد منا اذا علم
من حال ولده انه لا يمضي الى المكتب الا اذا رفق به وجب عليه
ان يرفق به لانه لو لم يفعل ذلك كان عائدا على غرضه بالنقض
والابطال اذا ثبت هذا فالقديم تعالى اذا كلف المؤمن والكافر
بالايمان وامن المؤمن وكفر الكافر جاز ان يقال انما امن المؤمن
لانه تعالى فعل به ما هو لطف له ولا يجوز ان يقال الكافر
انما كفر ولم يؤمن لان الله تعالى حرمه ما هو لطف له
بل يقال انما لم يؤمن لانه ليس له في المقدور لطف كما ان الواحد منا
اذا علم من حال ولده انه لا يمضي الى المكتب سواء عنف به او لم
يعنف فانه لا يجوز ان يقال حرمه ما هو لطف له لانه ليس له في
المقدور لطف كذلك في مسئلتنا ثم بين رحمه الله من
بعد الكلام في الفرق الى بين تكليف الكافر وبين تكليف
العاجز وجملة القول فيه انهم يقولون فرق بين الكافر والعاجز
لان الكافر يصح منه الايمان ويجوز منه الايمان فيتوهم منه الايمان
وليس هو ممنوعا بل هو مطلق مخلى فجاز ان يحسن تكليف الكافر
بخلاف تكليف العاجز والجواب عن هذا من وجهين
احدهما على سبيل الجملة والاخر على سبيل التفصيل اما الجواب
على سبيل الجملة فهو انا نقول لهم الايمان لا يفعل عندهم الا موجبا وانما يفعل
بالقدرة وهو لم يعطه القدرة فهو كمن قال يحسن تكليف
الكافر عنده الا موجبا كقول من قال يحسن تكليف العاجز

لانه عاقل حسن الوجه واما الجواب على سبيل التفصيل
فهو انا نقول لهم اما ما قلتموه اولا من ان الكافر يصح منه الايمان
فلا يصح لان الصحة حكم كونه قادرا والكافر اذا لم يكن قادرا
على الايمان كيف يجوز ان يقال انه يصح منه الايمان ثم نقول لهم كيف
يصح منه الايمان فان قالوا مع الكفر ووجود الكفر وارادة الكفر
ووجود ارادة الكفر قلنا هذا يجوز لاجتماع المتضادات
ويصحح له وذلك لا يصح وان قالوا يصح منه الايمان بشرط
ان لا يكون كان الكفر وكان بدله الايمان قلنا هذا يجوز
للبدل عن الموجود الحاصل وتعلق الصحة بما بشرط
لو وجد فيجب ان يرتفع الصحة وبعد فلو جاز ان يقال ان الكافر
يصح منه الايمان بشرط ان لا يكون كان الكفر وكان بدله
الايمان لجاز ان يقال في العاجز انه يصح منه الايمان بشرط ان لا
يكون كان العجز وكان بدله القدرة وبعد فلو جاز ان
يقال في الكافر انه يصح منه الايمان مع ان فيه اربعة اضداد
فلان يقال في العاجز انه يصح منه الايمان مع ان فيه ضدا واحدا
اولى واحرى واما قولهم ان الكافر يجوز منه الايمان فلا
يصح لان الجواز حقيقته الشك ونحن لا نشك في وقوع
الايمان من الكافر فلا يجوز ان يقال في الكافر انه يجوز منه
الايمان فان قيل كيف تقولون ان الجواز حقيقته الشك
وقد علمنا انه يستعمل لا بمعنى الشك فيقول القائل يجوز
ان يقوم زيد ويجوز ان يقعد اي يصح قيل له هذا على ضرب
من التوسع والمجاز والمراد به انه قادر على القيام والقعود فالكافر
اذا لم يكن قادرا على الايمان كيف يجوز ان يقال انه يجوز منه الايمان

[illegible]

ثم يقول لهم كيف يجوز منه الايمان فان قالوا مع الكفر وقدرة الكفر
وارادة الكفر وقدرة ارادة الكفر قلنا هذا يجوز لاجتماع
المتضادات وهذا لا يصح وان قالوا يجوز منه الايمان بشرط ان لا يكون
كان الكفر وكان بدله الايمان قلنا هذا يجوز البدل عن الموجود
الحاصل وتعلق الجواز باسقاط شرط قد وجد يجب ان يمنع الجواز
وبعد فلو جاز ان يقال في الكافر انه يجوز منه الايمان بشرط
ان لا يكون كان الكفر وكان بدله الايمان لجاز ان يقال في العاجز
انه يجوز منه الايمان بشرط ان لا يكون كان فيه العجز وكان بدله
القدرة وبعد فلو جاز ان يقال في الكافر انه يجوز منه الايمان
مع ان فيه اربعة اضداد فلان يقال في العاجز انه يجوز منه
الايمان مع ان فيه ضد واحد اولى وامّا قولهم ان الكافر
يتوهم منه الايمان فلا يصح لان التوهم ظن مخصوص لا يدخل
فيما كان معلوما ونحن لا نظن الايمان من الكافر فلا يجوز ان
يقال ان الكافر يتوهم منه الايمان ثم نقول لهم كيف يتوهم
منه الايمان فان قالوا مع الكفر وقدرة الكفر وارادة الكفر
وقدرة ارادة الكفر قلنا هذا التوهم لاجتماع المتضادات
وذلك لا يصح وان قالوا يتوهم منه الايمان بشرط ان لا يكون
كان الكفر وكان بدله الايمان قلنا هذا توهم البدل عن
الموجود الحاصل وتعليق التوهم باسقاط شرط قد وجد يجب
ان يمنع التوهم وبعد فلو جاز ان يقال في الكافر انه يتوهم
منه الايمان مع ان فيه اربعة اضداد فلا يجوز ان يقال في العاجز
انه يتوهم منه الفعل مع ان فيه ضدا واحدا تطرق

اولى وامّا قولهم ان الكافر غير ممنوع من الايمان فلا يصح لانه
يقدر عليه الايمان وكيف يجوز ان يقال انه غير ممنوع من الايمان
وبعد فان الايمان لا يفعل لكونه غير ممنوع يفعل بالقدرة
وقولهم لفظ القدرة فقول من قال يحسن تكليفه لانه غير
ممنوع من الايمان كقول من قال يحسن تكليف العاجز لانه عاقل
حسن الوجه وامّا قولهم ان العاجز ممنوع من الايمان فلا
يصح لان الممنوع لا بد من ان يكون قادرا وذلك لان المنع هو ما لاجله
يتعذر الفعل على القادر على وجه لولاه لما تعذر وحاله
تلك والعاجز اذا لم يكن قادرا على الايمان على مذهبكم كيف
يجوز ان يقال انه ممنوع من الايمان وبعد فلو جاز ان يقال
في العاجز انه ممنوع من الايمان مع ان فيه ضدا واحدا
وهو العجز فلان يقال في الكافر انه ممنوع من الايمان وفيه
اربعة اضداد اولى واحرى وامّا قولهم ان الكافر
مطلق مخلى بخلاف العاجز فلا يصح وذلك لان المطلق المخلى
انما يستعمل فيمن يكون قادرا ولهذا يقال في الواحد
منا انه مطلق مخلى بينه وبين الطيران والكافر اذا لم يكن قادرا
على الايمان كيف يجوز ان يقال انه مطلق مخلى بينه وبين الايمان
وبعد فان الايمان لا يفعل بالاطلاق والتخلية وانما يفعل
بالقدرة وقولهم لفظ القدرة فقول من قال يحسن
تكليفه لانه مطلق مخلى كقول من قال يحسن تكليف العاجز لانه
عاقل حسن الوجه فكما ان هذا لا يجوز فكذلك هذا وامّا
قولهم ان الكافر ليس فيه العجز الذي هو ضد لقدرة الايمان بخلاف
العاجز لان فيه العجز الذي هو ضد لقدرة الايمان فان

ان يحسن تكليف الكافر وان لم يحسن تكليف العاجز فلا يصح
وذلك لانا نقول لهم هلا كان ما في الكافر من قدرة الكفر عجزا
عن الايمان حتى يكون الكافر عاجزا كالعاجز فان قيل
ما في الكافر من قدرة الكفر لا يجوز ان يكون عجزا عن الايمان
لان العجز عن الشي عجز عن ضده وقدرة الكفر لو كانت
عجزا عن الايمان لوجب ان يكون عجزا عن الكفر وهذا لا يصح
فلا يكون عجزا قيل له هذا لا يصح لان العجز عن الشي لو كان
عجزا عن ضده لوجب في القدرة التي يكون قدرة على الشي ان
يكون قدرة عليه وعلى ضده كما قالت المجبرة فانا نقول
لهم هلا جاز ان يكون العجز على ضربين احدهما يكون عجزا
عن الشي وضده والاخر لا يكون عجزا عن الشي وضده كما ان
ما يضاد القدرة على ضربين احدهما يضاد قدرة الايمان
ولا يضاد قدرة الكفر وهو قدرة الكفر قالوا فوقع
الفرق بين الكافر وبين العاجز لان الكافر لو شاء الامن بخلاف
العاجز والجواب عن ذلك هو انا نقول لهم هذا
الذي ذكرتموه لا يصح من وجوه منها وهو ان الايمان لا
يفعل بالمشية وانما يفعل بالقدرة وهو لم يعط القدرة
فقول من قال يحسن تكليف الكافر لانه لو شاء الامن كقول
من قال يحسن تكليف العاجز لانه عاقل حسن الوجه
ومنها وهو انا نقول لهم ما تريدون بقولكم الكافر لو
شاء الامن فان قالوا مع الكفر وقدرة الكفر وارادة
الكفر وقدرة ارادة الكفر قلنا هذا يجوز لاجماع

وقدرة الكفر وهو العجز والاخرى يضاد قدرة الايمان

المضادات وان قالوا بشرط ان لا يكون كان الكفر وكان
بدله الايمان قلنا هذا يجوز للبدل عن الموجود الحاصل
فتعلق المشية بما شرط قد وجد فيجب ان يرتفع لمشيته
ومنها ان الكافر غير قادر على الايمان ولا على مشيته الايمان
فقولهم ان الكافر لو شاء الامن بمنزلة ان يقول المؤمن قادر على
المشية اقدر على الايمان وفساد هذا لا يخفى على احد ومنها
ان هذا انما يستعمل فيمن يكون قادرا على الشي ولهذا لا يقال
في الزمن انه لو شاء السعي وفي المقصوص الجناح انه لو شاء الطار
لما لم يكونا قادرين عليهما والكافر اذا لم يكن قادرا على الايمان
لا يجوز ان يقال لو شاء الامن ومنها ان الله تعالى قادر
على ان يخلق فيه قدرة المشية ولا يخلق فيه قدرة الايمان
فكيف والحال هذه يجوز ان يقال لو شاء لامن ثم بين رحمه الله
الجواب الذي بناه على سبيل الجملة وهو انه قال الايمان
لا يفعل بمشيته الامور وانما يفعل بالقدرة وهو لم يعط
القدرة فقول من قال يحسن تكليفه لقدرته الامور من الفقه
والجوارح والوهم والاطلاق والحيلة وكونه غير ممنوع
من الايمان كقول من قال يحسن تكليف العاجز لانه عاقل
حسن الوجه قالوا فرق بين تكليف الكافر وبين تكليف العاجز
لان الكافر تارك الايمان مشغول بضده وانما اتى في هذا الايمان
من جهته بخلاف العاجز فجاز ان يحسن تكليف الكافر وان
لم يحسن تكليف العاجز والجواب عن ذلك
ان هذا لا يصح لان قولكم اولا ان الكافر تارك الايمان باطل لان
اللفظة لا تستعمل الا فيمن يكون قادرا ولهذا لا يقال

في الواحد منا انه تارك لفعل الاجسام لما لم يكن قادرا على
خلقها ولا يقال في الزمن انه تارك للمشي لما لم يقدر على المشي ولا
يقال في المقصوص الجناح انه تارك للطيران لما لم يقدر عليه
فالكافر اذا لم يقدر على الايمان كيف يجوز ان يقال انه تارك
للايمان ق واما قولهم ان الكافر مشغول بضد الايمان فلا
يصح لان هذا اللفظ انما يستعمل في الظروف والاواني فيقال
هذا الجواب مشغول عن الحج والسفر وهذه الانيه
مشغوله بالماء عن سائر المائعات ح وقد يستعمل مجازا
في الواحد منا اذا كان يفعل فعلا اخر في تلك الحاله فيقال
انه مشغول بكذا عن كذا تشبيها بالاواني والظروف
وانما يستعمل فيمن يكون قادرا عليهما ولا يستعمل فيمن
لا يكون قادرا عليهما فلهذا لا يقال هو مشغول بالكتابه
عن الصناعه الا اذا كان قادرا عليهما واذا كان كذلك فالكافر
اذا لم يقدر على الايمان لا يجوز ان يقال هو مشغول بالكفر عن
الايمان ح واما قولهم ان الكافر قد اتى في بضد الايمان من جهته
لا يصح لانه اذا لم يقدر عليه الايمان لا فرق بين ان يكون
سبب العجز من جهته وبين ان يكون سبب العجز
من جهة غيره في صحة تكليفه كما ان الواحد منا اذا لم يقدر عليه
القيام في الصلوة يسقح تكليفه بالقيام فيها ولا فرق
بين ان يكون سبب عجزه من جهته بان يكون قد قطع رجله
نفسه وبين ان يكون من جهة غيره بزمانه او غير ما
و لعبد فان الكافر اذا لم يكن قادرا على الايمان لا يجوز ان يقال
لا يقدر الايمان من جهته كما لا يجوز ان يقال في الزمن الى
في فقد الباصر من جهته وفي الزمن الى في فقد البصر من جهته
لما لم يكونوا قادرين على الباصر والبصر اذا كان كذلك في مسئلتنا
م او زيد رحمه الله الكلام في حسن تكليف من المعلوم من
حاله انه يكفر والقوم لو زيد وبين ذلك على وجه من احدهما
انهم يقولون اليس الله تعالى كلف الكافر الايمان مع علمه
بانه لا يؤمن فهلا جاز ان يكلفه بالايمان مع علمه بانه لا يقدر
عليه ح والجواب عن ذلك هو انا نقول لهم الله
تعالى اذا كلف الكافر الايمان وعلم من حاله انه لا يؤمن يحسن
تكليفه لان الله تعالى اقدره عليه واعانه ومكنه منه وازاح
عليه وقوى دواعيه بالوعد والوعيد واما اذا كلفه وعلم
انه لا يقدر عليه لا يصح تكليفه لانه يكون تكليفا لما
لا يطاق وذلك قبيح لا يجوز ان يفعله الله تعالى ح والثاني
انهم يقولون ان الله تعالى كلف الكافر الايمان مع علمه بانه
يكفر فهو غير قادر على الايمان لانما يكون قدره
على خلاف المعلوم والقدره على خلاف المعلوم محال
لا يجوز فالجواب عن ذلك وهو انا نقول هذا لا يصح
ان تكليفه الايمان مع علمه بانه لا يؤمن يحسن لانه اقدره
على الايمان ومكنه منه وازاح علته وقوى دواعيه وفعل له كل
ما يحتاج اليه في باب التكليف فالكافر اذا اختار الكفر
لنفسه فقد اساء الاختيار لنفسه وبان سوء الاختيار لنفسه
لا يخرج ما فعله الله تعالى من ان يكون نعمة في ابقائها ما
وجنا واحسانا ح واما قولهم ان ذلك قدره على خلاف

المعلوم والقدرة على خلاف المعلوم لا تجوز فالجواب عن ذلك
هو انا نقول القدرة على خلاف المعلوم صحيحة جائزة والذي
يدل على ذلك وجوه احدها وهو انا قد علمنا ان الواحد منا
قادر على الشي ومن حق القادر على الشي ان يكون قادرا على
جنس ضده اذا كان له ضد ولا بد من ان يكون المعلوم
وجود احد الضدين فدل ذلك على ان القدرة على
خلاف المعلوم صحيحة جائزة والثاني هو ان القديم
تعالى قادر على ان يقيم القيامة الان وهو عالم بان لا يقيمها
الان واذا كان قادرا على ان يقيمها الان كان قادرا
على خلاف معلومه واذا جاز في القديم تعالى
ان يكون قادرا على خلاف معلومه جاز في الواحد منا ان
يكون قادرا على خلاف معلومه ح عند هذا افترقوا
فرقتين ونحن نتكلم مع الفريقين منهم من جوز ذلك ومنهم من منع
اما من جوز ذلك فنقول له اذا كان الله تعالى قادرا على
خلاف المعلوم وجب في الواحد منا ايضا ان يكون قادرا على
خلاف المعلوم ح اما من منع من ذلك فنقول له يلزمكم
ان لا يكون الله تعالى قادرا على الضدين وان لا يكون
قادرا على ان يخلو الشي او في محل بدلا من الاخر وهذا باطل
يلزمه ان لا يكون الله تعالى قادرا على تسويد الثوب
وتبييض الزنج وقد عرفنا خلاف ذلك ح فان قيل القدرة
على المعلوم لا تجوز لانها تكون قدرة على الجهل والله تعالى وذلك
لا يجوز قيل له هذا لا يصح لان التجهيل عبارة عما تصير
به الذات جاهلا كما ان التحرك عما تصير به الذات متحركا

وكما ان التسويد عبارة عما تصير به الذات اسود وخلاف
معلوم الله انما هو الايمان والايمان ليس بجهل حتى تصير به القلب
جاهلا وجواب اخر وهو انا نقول ان القديم تعالى قادر
على خلاف معلومه فيجب ان يكون قادرا على الجهل نفسه
فان قالوا لا يجب ذلك في القديم تعالى قلنا وكذلك لا يجب في
الواحد منا فان قيل لو وقع خلاف المعلوم لوجب ان
يدل على جهله ح قلنا هذا انما كان يجب ان لو خلاف المعلوم ونحن
لا نجوز وقوع خلاف المعلوم ولا نقول انه لو وقع لكان الله
تعالى عالما به كما ذهب اليه مشايخنا البغداديون لانهم
يقولون انه اذا وقع خلاف المعلوم يكون الله تعالى عالما به وهذا
لا يصح لانه يوجب ان يخرج القديم عن كونه عالما بحصول
علم العبد انه لم يكن عالما وذلك يوجب ان يكون عالما بعلم
محدث وهذا لا يجوز فان قيل لو قدرنا خلاف معلوم
الله تعالى ايدل على جهله ام لا قيل له هذا السوال محال
فيحتمل الجواب بلا ونعم فنقول خطا قول من يقول انه يدل
على جهله وخطا قول من لا يقول لا يدل على جهله
وحاجته ويكون ذلك بمنزلة ما لو اخبر صادق ان هذه
البلدة لا يدخلها فرس فلو قال قايل لو قدرنا دخول فرس فيها
ما حال هذا الخبر فنقول خطا قول من قال انه صدق وخطا
قول من يقول انه كذب وكما لو قال قايل لو قدرنا وقوع الظلم
من الله ايدل على جهله وحاجته ام لا فانا نقول خطا قول
من يقول انه يدل على جهله وحاجته وخطا قول من يقول انه لا يدل
على جهله وحاجته وبعد فلو كانت القدرة على خلاف

المعلوم قدرته على جهل الله تعالى لوجب لو اقدر الله تعالى
الواحد منا على خلاف معلومه ان يكون قد اقدره على
جهله ولوجب اذا امر الله تعالى الكافر بالايمان الذي علم انه
لا يفعله ان يكون قد امره بتجهيل نفسه ولوجب لو بعث
رسولا الى قوم لكي يدعوهم الى الايمان الذي علم انهم لا يفعلونه
ان يكون قد بعثه لكي يدعوهم الى ما يقتضي تجهيله وكل ذلك
باطل ما ادى اليه وجب ان يكون باطلا ثم بين رحمه الله من
بعد صحة التكليف بالفعل مع عدم القدرة والاصل
في ذلك ان الفعل اذا احتاج الى امر من الامور وتوقف عليه
صح التكليف بالفعل مع عدم ذلك الامر فكذلك اذا
احتاج الى القدرة وجب ان يصح التكليف بالفعل مع عدم
القدرة وجعل قاضي القضاة اصل ذلك الزكوة فانها
لما توقف وجوبها على وجود النصاب صح الامر بالزكوة
مع عدم المال كذلك في مسئلتنا وجب ان يصح التكليف
بالفعل مع عدم القدرة الا ان هذا مثال شرعي فان اردت
مثالا عقليا جعلت اصل ذلك قضاء الدين فانه لما توقف على
المال صح التكليف به مع عدم المال فان شئت جعلت
اصل ذلك ايقاع الفعل على وجه الاحكام والاتساق فانه لما
توقف على كونه عالما صح التكليف به مع عدم العلم وان شئت
جعلت اصل ذلك التكليف بالنظر والاستدلال فانه لما توقف
على العقل صح التكليف به مع عدم العقل كذلك في مسئلتنا
وجب ان يصح التكليف بالفعل مع عدم القدرة وذكر
قاضي القضاة رحمه الله انه يصح التكليف بهذه العبادات
الشرعية نحو الصلوة والصوم والزكوة والحج والجهاد ونحوها

اشبه ذلك مع عدم العلم بها وبعد العلم بشرائطها
لما توقف اداؤها على وجه القربة والعبادة على العلم
بها وبشروطها فاذا صح التكليف بها مع عدم العلم وجب
ان يصح التكليف بها مع عدم القدرة وان شئت
جعلت اصل ذلك التكليف بالفعل مع عدم الآلة فانه لما
توقف عليها واحتاج اليها كذلك في مسئلتنا لما توقف
الفعل على القدرة واحتاج اليها وجب ان يصح التكليف
بالفعل مع عدم القدرة بل الحاجة الى القدرة اشد
من الحاجة الى الآلة فان الحاجة الى الآلة انما هو لايقاع الفعل
على وجه دون وجه والحاجة الى القدرة انما هو لجنس الفعل
فاذا صح التكليف بالفعل مع عدم الآلة فلان يصح التكليف
بالفعل مع القدرة اولى واحرى ثم سال رحمه الله نفسه
سؤالين احدهما انه قال اولستم تقولون ان الله تعالى كلف
الضعيف والعاجز والمعدوم مع كونه ضعيفا عاجزا
معدوما فهلا اجاز تكليف الكافر بالايمان مع عدم القدرة
والثاني انه قال اوليس من الآلات ما يجب مقارنتها ولا
يجب تقدمها فهلا اجاز ان تكون القدرة من الآلة التي يجب
مقارنتها ولا يجب تقدمها والسؤال الثاني اليق بما نحن
فيه فنجيب عنه ثم نعود الى الجواب عن السؤال الاول
نقول الآلات على ثلثة اضرب منها ما يجب مقارنتها
ولا يجب تقدمها ومنها ما يجب تقدمها ولا يجب مقارنتها
ومنها ما يجب تقدمه ومقارنته جميعا اما ما يجب مقارنته
ولا يجب تقدمه فهي كصلابة الارض فانها تجري مجرى

الآلة يجب مقارنتها ولا يجب تقدمها واما ما يجب تقدمه ومقارنته جميعا فهو كل ما كان محلا او جاريا مجرى المحل اما المحل فهو كاللسان في الكلام واليد في البطش والرجل في المشي فان ذلك يجب تقدمه ومقارنته جميعا واما الجاري مجرى المحل فهو كالسكين في الذبح فانه من حيث ما لم يحل المقطوع لا يحصل به القطع يجري مجرى المحل له وما هذا حاله يجب تقدمه ومقارنته جميعا واما ما يجب تقدمه ولا يجب مقارنته فهو كل ما كان وصلة الى الفعل نحو القوس في الاصابة فانها وصلة الى الاصابة يجب تقدمها ولا يجب مقارنتها فانه يجوز ان تنكسر القوس قبل الاصابة ثم يصيبه السهم والقدرة مثلها في انها وصلة الى الفعل يجب تقدمها ولا يجب مقارنتها وكما ان الآلات تنقسم الى هذه الاقسام الثلثة فكذلك المعاني التي يحتاج الفعل في الوجود اليها ينقسم الى هذه الاقسام الثلثة منها ما يجب مقارنته ولا يجب تقدمه ومنها ما يجب تقدمه ولا يجب مقارنته جميعا ومنها ما يجب تقدمه ولا يجب مقارنته اما ما يجب مقارنته ولا يجب تقدمه فهو كالارادة والكراهة فانه يجب مقارنتهما ولا يجب تقدمهما واما ما يجب تقدمه ومقارنته جميعا فهو كالعلم فانه يجب مقارنته وتقدمه جميعا واما ما يجب تقدمه ولا يجب مقارنته فهو كالقدرة فانه يجب تقدمها ولا يجب مقارنتها والقدرة مشبهة بالآلة التي يجب تقدمها ولا يجب مقارنتها من حيث انها وصلة الى الفعل على ما تقدم واما الجواب عن السؤال

الاول فهو انا نقول الاوامر على ضربين احدهما ان يكون امرا على الاطلاق والاخر ان يكون امرا مشروطا اما ما كان امرا على الاطلاق فالمامور يجب ان يكون موجودا قادرا متمكنا مزاح العلة مردد الدواعي وما كان امرا مشروطا بالمامور لا يجب ان يكون قادرا متمكنا مزاح العلة مردد الدواعي في الحال ولكن يشترط ان يوجد ويصير قادرا متمكنا مزاح العلة مردد الدواعي اذا ثبت هذا فاوامر الله تعالى واوامر الرسول صلى الله عليه وعلى آله كانت اوامر للمكلفين الموجودين في ذلك الزمان وكانوا موجودين قادرين متمكنين مزاحي العلة مرددي الدواعي فكانوا مخاطبين بحقيقتها وبالنسبة الى من بعدهم كانت اوامر لمن بعدهم بشرط ان يصيروا موجودين قادرين متمكنين مزاحي العلة مرددي الدواعي والامر على هذا الوجه يحسن الا ترى ان الواحد منا اذا امر التاجر بالخروج عن شرط ان يمكنه مما يحتاج اليه من الحسب وغيره فانه يحسن امره بذلك وان لم يمكنه في الحال وليس كذلك ما قاله القوم لانهم قالوا يحسن تكليف الكافر بالايمان مع عدم القدرة على الايمان فيكون بمنزلة ما لو امره بصعود السطح في الحال من غير السلم في باب القبح ثم ذكر رحمه الله من بعد من بعد قسمة المعاني التي يحتاج الفعل في الوجود اليها وقد تقدم القول فيه وقد استدل على ان القدرة متقدمة لمقدورها بدلالة ويورد ذلك على وجه آخر وهو ان القدرة لا يحتاج اليها لا لاخراج الفعل بها من العدم الى الوجود

او يحتاج اليها لا لاخراج الفعل بها من العدم الى الوجود
لا يجوز ان يقال يحتاج الفعل اليها لا لاخراج الفعل بها
من العدم الى الوجود فيجب ان يقال يحتاج اليها لاخراج الفعل
بها من العدم الى الوجود ولن يكون كذلك الا وهي متقدمة
لمقدورها اذا ثبت هذا فالقوم اذا قالوا ان القدرة
مقارنة لمقدورها فقد اثبتوا القدرة في حال الاستغنا
عنها ونفوها في حال الحاجة اليها فيجب ان يكون قولهم باطلا
ومذهبهم فاسدا ونؤيد ذلك من وجه اخر وهو ان
المقدور اذا احتاج الى القدرة لصفة من الصفات فتلك
الصفة لا تخلو اما ان يكون هي الكسب او حسنه او قبحه
او وقوعه على وجه دون وجه لا يجوز ان يقال ان المقدور
يحتاج الى القدرة في كونه كسبا لنا لان الكسب ليس بمعقول
ولا يجوز ان يحتاج اليها لحسنه او قبحه وذلك لان الحسن
والقبح يتبع وقوعه على وجه مخصوص ولا يجوز ان يحتاج اليها
في وقوعه على وجه دون وجه لان ذلك يتبع كونه مريدا
وكارها فلم يبق الا ان يحتاج اليه لحدوثه ولن يكون
كذلك الا والقدرة متقدمة لمقدورها فان قيل
جميع ما ذكرتموه مبني على ان القدرة لا يحتاج اليها في حال
وجود الفعل فلم قلتم ذلك قيل له لانه لو احتاج الفعل
اليها في حالة الوجود لوجب ان يحتاج اليها في حالة البقا لانه
لا فرق بين الوجود الذي هو حالة الحدوث وبين الوجود
الذي هو حالة البقا الا ترى ان كونه حيا لما صحح كونه عالما

قادرا لا فرق فيما بين حالة الحدوث وبين حالة البقا
بين ذلك ولهذا ان ما صحح حكما من الاحكام او اوجبه
او احاله لا فرق فيه بين حالة الحدوث وبين حالة البقا الا
ترى ان الجسم لما صحح تحيزه ان يكون مجتمعا او مفترقا او
متحركا او ساكنا لا فرق فيه بين حالة الحدوث وبين حالة
البقا وكذلك العلة لما اوجبت حكما من الاحكام او صفة
من الصفات لا فرق فيما بين حالة الحدوث وبين حالة
البقا وكذلك تحيز الجوهر لما احال كون الجوهرين
في جهة واحدة في حالة واحدة لا فرق فيه بين حالة الحدوث
وبين حالة البقا كذلك في مسئلتنا لو احتاج الفعل اليها في
حالة الحدوث لاحتاج اليها في حالة البقا وقد علمنا انه لا
يحتاج في حال البقا كذلك وجب ان لا يحتاج اليها في
حالة الحدوث فان قيل اوليس الحسن والقبح يختصان
بحالة الحدوث دون حالة البقا وكذلك المنع مختص
بحالة الحدوث دون حالة البقا فهلا جاز مثله في مسئلتنا
ج والجواب عن ذلك ان هذا الذي ذكرتموه لا يصح وذلك
ان حسن الفعل وقبحه انما اختص بحالة الحدوث لان الحسن
والقبح انما هو لوقوع الفعل على وجه دون وجه ووقوع الفعل
على وجه دون وجه يكون حالة الحدوث دون حالة البقا
وكذلك المنع لا يصح الا ان يكون متعلقا بالفاعل وتعلقه
بالفاعل انما يصح في حالة الحدوث دون حالة وليس كذلك
في مسئلتنا لانه لا يختص الوجود بحالة الحدوث دون
حالة البقا فلو احتاج في صفة الوجود الى القدرة في حالة

الحدوث لوجب ان يحتاج اليها في حالة البقاء ومعلوم خلافه
وهذه الدلالة هي التي يذكرها مشايخنا رحمهم الله من
ان الواحد منا مع ان يقدر على ان يطلق امرأته فان
قالوا القدرة عليه قبل وقوع الطلاق فالقدرة متقدمة
لمقدورها وان قالوا القدرة عليه حال وقوع الطلاق
قلنا الطلاق حاصل فلا احتياج الى القدرة ويقال
لهم ايضا مع قدرة الواحد منا على ان يلقي الحصاة من
يده فان قالوا القدرة عليه قبل الالقاء قلنا فالقدرة
متقدمة لمقدورها وان قالوا القدرة عليه حال
الالقاء قلنا فالالقاء حاصل فلا احتياج الى القدرة ويقال
لهم ايضا مع قدرة الواحد منا على ان ينتقل من الشمس الى
الظل فان قالوا القدرة عليه قبل الانتقال فالقدرة
متقدمة لمقدورها وان قالوا القدرة عليه حال الانتقال
قلنا فالانتقال حاصل فلا احتياج الى القدرة فان
قيل هذا ينقلب عليكم في التسمية فيقال لكم متى تسمي
الواحد منا مطلقا فان قلتم تسمي مطلقا قبل وقوع
الطلاق لم يصح وذلك ان الطلاق غير واقع فلا تكون
مطلقا وان قلتم تسمي مطلقا حال وقوع الطلاق وتقولون
متى طلق فهو مطلق نقول لكم اذا جاز لكم ان تقولوا ان
متى طلق فهو مطلق فهلا جاز لنا ان نقول متى وجد الفعل
منه فهو قادر عليه والجواب عن ذلك ان هذا لا
يصح لان متى للوقت ولو وقت الشيء لغيره يصح ولا يصح

لوقت الشيء بنفسه ولهذا فانه يصح ان يقول القائل متى اكلت
ركبت لما كان توقيتا للشيء لغيره ولا يصح ان يقال متى اكلت
فانا اكل لما كان توقيتا للشيء بنفسه اذا ثبت هذا فلا يجوز ان
يقال متى طلق فهو مطلق لان فائدتهما واحدة لانه لا
يكون به طلق الا وهو مطلق ولا يكون مطلقا الا وقد
طلق فيكون توقيتا للشيء بنفسه وليس كذلك ما في مسئلتنا
لانه يجوز ان يقول متى كان الفعل معدوما فهو قادر عليه
او متى كان موجودا فهو قادر عليه لان هذا يكون توقيتا
للشيء بغيره ان قلتم ان كان معدوما فهو قادر عليه فهو قولنا
وان قلتم متى كان موجودا فهو قادر عليه فقد ثبت ان
الفعل بوجوده يستغني عن القدرة ويكفيه تعلق وجوده
بالقدرة [illegible] ومما يدل على ان القدرة متقدمة لمقدورها
هو انها لو كانت مقارنة لمقدورها لوجب في كونه قادرا ايضا
ان يكون مقارنا للمقدور لان تعلق الصفة تطابق تعلق
العلة الا ترى ان العلم لما تعلق بالشيء على ما هو به وجب
في كونه عالما ايضا ان يكون متعلقا بالشيء على ما هو به ولو كان
كذلك لوجب في كون القديم تعالى قادرا ان يتعلق بالموجود
ولو كان كذلك لوجب ان يصح من الله تعالى ايجاد الجسم الذي
هو بالصين موجود بالري بدلا من ايجاده بالصين وبالصين بدلا
من ايجاده بالري ومعلوم خلاف ذلك ولو رد ذلك على
وجه اخر وهو ان القدرة لو كانت مقارنة لمقدورها لوجب
في كونه قادرا ايضا ان يكون مقارنا للمقدور لان تعلق الصفة
تطابق تعلق العلة فلو كان كذلك لوجب في كون القديم

تعالى قادرا ان يكون مقارنا للمقدور وقد ثبت ان كون
القديم تعالى قادرا لا يجوز ان يكون مقارنا للمقدور وكذ
لك وجب في كون الواحد منا قادرا ايضا ان لا يكون
مقارنا للمقدور ح واذا ثبت في كونه قادرا ثبت في القدرة
ايضا ونزيد ذلك على وجه آخر وهو ان القدرة
لو كانت مقارنة لمقدورها لوجب في كون الواحد منا
قادرا ان يكون مقارنا للمقدور ولو كان كذلك لوجب
في كونه تعالى قادرا ان يتعلق بالموجود ولو كان كذلك
لزم امران فاسدان احدهما قدم العالم والثاني ان
يكون الله تعالى قادرا بقدرة محدثة وانما لزم هذا لانه
لا بد من ان يكون الله تعالى قادرا فيما لم يزل وكونه
قادرا لا بد من ان يتعلق بالموجود فلعله يجب ان يكون
لوجود العالم فيجب ان يكون العالم موجودا فيما لم يزل
والموجود فيما لم يزل يكون قديما لا محالة لانه لو لم يكن موجودا
فيما لم يزل لزم ان لا يكون الله تعالى قادرا فيما لم يزل ولو ثبت
حدوث العالم لزم ان يكون الله تعالى قادرا بقدرة محدثة
لانه انما يكون قادرا عند وجود العالم فاذا وجد العالم
حصل قادرا بعد ان لم يكن قادرا فهذا يوجب
ان يكون قادرا بقدرة محدثة وهذا لا يجوز ح واعلم ان
ان القدرة عندنا تتعلق بالمثلين والمختلفين والضدين ح
ويستوي في ذلك القوي والضعيف الا في كثرة القدرة فلهذا
قد اراد القوي حمل ثقل يجب ان يفعل من اعتمادات

في كل جزء من الثقل بقدر ما في جملته من الثقل وزيادة جزء اخر
حتى يمكنه رفع ذلك الثقل ولا يمكن الضعيف ان يفعل ذلك ح
واما الكلام في ان القدرة تتعلق بالمتماثل فجملة القول فيه ان القدرة
الواحدة لا تتعلق من المتماثلات الا بجزء واحد في وقت واحد
في محل واحد واذا اختلف هذه الشروط تتعلق باكثر
من جزء واحد والدليل على ذلك هو ان القدرة لو تعدت
في التعلق من واحد من المتماثلات الى ما زاد عليه ولا حاصر
لوجب ان يتعدى الى ما لا نهاية له ثم يلزم ان يكون الواحد
منا قادرا على ما لا يتناهى وذلك يوجب صحة ممانعة القديم
تعالى من حيث انه يقدر على مثل ما يقدر القديم تعالى عليه
ومعلوم خلاف ذلك ح والذي يدل على القدرة تتعلق عند
تغاير المحل بالمتماثل هو ان الواحد منا يمكنه ان يجمع بين جسمين
في حال ما يمكنه ان يجمع بين جسمين اخرين بقدرته تتعلق بالتاليفين
وهما مثلان فلولا ان القدرة تتعلق بهما والا لما وجب ذلك
دليل اخر وهو ان الواحد منا يمكنه ان ينقل جوهرا
الى جهة في حال ما يمكنه ان ينقل جوهرا اخر الى تلك الجهة
والحركتان مثلان لان الجهة واحدة فلولا ان القدرة
تتعلق بالمثلين والا لما وجب ذلك ح والذي يدل على
ان القدرة تتعلق بالمختلفين هو ان الواحد منا اذا اراد دعوة جماعة
لا بد من ان يفعل العلوم لكل واحد منهم ارادة وهي مختلفات
مختلفة لان متعلقاتها مختلفة فلولا ان القدرة الواحدة
يصح تعلقها بالمختلفين والا لما وجب ذلك والذي يدل على ان
القدرة تتعلق بالضدين هو ان الواحد منا في حال ما

يمكنه ان يتحرك منه يمكنه ان يتحرك يسره بلا من حركه
منه والحركتان ضدان لان الجهات متغايره فلولا ان القدره
تتعلق بالضدين والا لما جاز ذلك الا ترى ان الفعلين اذا
احتاجا الى الالة فالة احدهما حاصله دون الاخرى فانه
يقع الفعل الذي حصلت الته دون الفعل الذي لم يحصل
الته كذلك في مسالتنا دليل اخر وهو ان القدره
على الشي لو لم تكن قدره على ضده وكانت القدره على احدهما
ضد القدره على الاخر لوجب في الواحد منا اذا
قدر على الضدين ان يكون حاصلا على معنيين ضدين ولو
كان كذلك لوجب في القديم اذا كان قادرا على الضدين
ان يكون حاصلا على معنيين ضدين وهذا لا يصح فان
قيل ما انكرتم ان هذا انما وجب في الواحد منا لانه
قادر بقدره والله تعالى قادر لا بقدره بل هو قادر
لذاته فلا يجب ذلك فيه قيل له هذا لا يصح لان
تضاد المعنيين انما هو لامر يرجع اليهما لا لامر يرجع الى
تضاد الموجب الا ترى ان كونه عالما وجاهلا يتضادان
وتضادهما لامر يرجع اليهما لا لامر يرجع الى تضاد الموجب
حتى استحال في الذات ان يكون عالما جاهلا سوا
كان للذات او لمعنيين ضدين وكذلك الوجود والعدم
يتضادان وان لم يكن هناك تضاد الموجب كذلك في مسالتنا
فهذه جملة القول في هذا الفصل فصل
في البدل عن الموجود الحاصل

وجملة القول في ذلك ان مسالتنا الزموا المجبره فقالوا تكليف
الكافر كتكليف العاجز فقالوا لم فرقتم بينهما وذلك لان الكافر يجوز
منه الايمان بخلاف العاجز فقالوا لهم يجوز منه الايمان مع
الكفر وقدرة الكفر وارادة الكفر او قدرة وارادة الكفر
فهذا يجوز لاجتماع المتضادات وان قلتم يجوز منه الايمان
بشرط ان لا يكون كان الكفر وكان بدله الايمان فهذا
تجويز البدل عن الموجود الحاصل فقالوا عند ذلك يجوز
البدل عن الموجود الحاصل وهو مذهبنا والجواب
عن ذلك فهو ان القول لهم هذا باطل والدليل عليه
انه لو صح البدل عن الموجود الحاصل لصح البدل على صفات
القديم تعالى فجاز ان يكون جاهلا بشرط ان لا يكون كان
عالما وكان بدله جاهلا ولجاز ان يكون الله تعالى عاجزا بشرط
ان لا يكون كان قادرا وكان بدله عاجزا ولجاز ان يكون الله
تعالى ميتا بشرط ان لا يكون حيا ويكون بدله ميتا
وكل ذلك باطل دليل اخر وهو انه لو صح البدل
على الموجود الحاصل لصح البدل على الماضي فكان يجوز في
الماضي ان يكون غير ماض بشرط ان لا يكون كان ماضيا
وكان بدله غير ماض وهذا محال دليل اخر وهو
انه لو جاز البدل على الموجود الحاصل لصح البدل على صفات
الاجناس وكان يجوز في الجوهر ان يكون سوادا بشرط
ان لا يكون كان جوهرا وكان بدله سوادا ولجاز في السواد
ان يكون جوهرا بشرط ان لا يكون كان سوادا وكان
بدله جوهرا وهذا محال واعلم بان من خالف في هذه

المسألة وقال بأن القدرة مقارنة لمقدورها متعلق
بسببه ... مسلّم أنهم قالوا عند ذلك صحة الفعل لا بد من
أمر مصحح وعند وقوع الفعل لا بد من أمر موجب كما أن
الجوهر عند صحة ما يتعاقب عليه من الصفات يحتاج إلى
أمر مصحح وهو التحيز وعند حصول هذه الصفات
التي هي كونه متحركا ساكنا مجتمعا مفترقا لا من أمر
موجب وهو الحركة والسكون والاجتماع والافتراق
وكذلك في مسألتنا عند صحة الفعل لا بد من أمر مصحح وعند
وقوع الفعل لا بد من أمر موجب والموجب يجب أن يكون
مقارنا للفعل وهو القدرة والجواب عن ذلك هو أنا
نقول لهم ما تريدون بقولكم عند صحة الفعل لا بد من أمر
مصحح وعند وقوع الفعل لا بد من أمر موجب وما ذلك المصحح
فإن قالوا نريد به القدرة أن تكون متقدمة قلنا فالقدرة
متقدمة لوجود المقدور فيجب في القدرة أن تكون
متقدمة لمقدورها وإن قالوا نريد به التأليف والتركيب
قلنا التأليف والتركيب حكمهما مقصور على المحل وصحة الفعل
حكم راجع إلى الجملة فما يؤثر فيه يجب أن يكون راجعا إلى
الجملة ثم نقول لهم هذا باطل بالقديم تعالى لأن عند
صحة الفعل منه لا بد من أمر مصحح وعند وقوع الفعل
لا يحتاج إلى أمر موجب بل المصحح هو المؤثر فهلا جاز مثله
في مسألتنا عند صحة الفعل لا بد من أمر مصحح وعند وقوع
الفعل لا يحتاج إلى أمر موجب بل المصحح هو المؤثر فإن

قيل عند صحة الفعل من الله تعالى إلى أمر مصحح وعند
وقوع الفعل منه لا بد من أمر موجب وهو كونه مريدا فقيل
له هذا لا يصح لأن عندكم أن الله تعالى كان مريدا فيما لم يزل لأنه
إما أن يكون مريدا لذاته أو يكون مريدا بإرادة قديمة على
مذهبكم وإذا كان كذلك فلا بد من أن يكون مريدا لوجود
العالم فيما لم يزل وإذا كان مريدا لوجود العالم فيما لم يزل
وجب وجود العالم فيما لم يزل فيلزم قدم العالم وذلك محال
فإن قيل إن الله تعالى كان مريدا فيما لم يزل بأن لا يخلق العالم
قيل له لا يخلق العالم وله إرادة لا يصح تعلقها بالنفي
فإن قيل إن الله تعالى كان مريدا فيما لم يزل أن يخلق العالم
فيما لا يزال قيل له قد صح أن يكون مريدا لوجود العالم فيما لم
يزل وإذا صح أن يكون مريدا لوجود العالم فيما لم يزل وجب
أن يكون مريدا لوجود العالم فيما لم يزل لأن صفة الذات
متى صحت وجبت فيلزم قدم العالم كما ذكرت القصة
وأما قياسكم على الجوهر فلا يصح لأن قياس بعض الذوات
على البعض فيما يثبت لها من الأحكام لا يصح بل يجب أن يحكم على
واحد بدلالة فيما يثبت له من الصفات والأحكام شبهة أخرى
لهم في المسألة وهي أنهم قالوا إذا وجدنا تفرقة بين الحركة
الضرورية وبين الحركة الاختيارية ولا ترجع هذه التفرقة
إلا إلى أن أحد الحركتين فاعلها قادر عليه دون الأخرى
والجواب عن ذلك هو أنا نقول لهم ما تنكرون على
قائل يقول لكم إن هذه التفرقة راجعة إلى أحد الحركتين حصلت
بقدرة متقدمة دون الأخرى فإن قيل هذا لا يصح

لان المعرفة لا تقع بامر متقدم قيل له لا يمتنع ذلك في
بعض الاحوال الا ترى انا نجد معرفة من يستحق الذم ومن
لا يستحق الذم وندرك ونعلم بعده المعرفة بامر متقدم
وهو اقدامه على القبيح واخلاله بالواجب فبطل ما قالوه
في مسلساه شبهة اخرى لهم في المسألة وهي انهم
قالوا عند عدم القدرة يستحيل وقوع الفعل وعند وجود
القدرة يجب وقوع الفعل لان الاستحالة والوجوب
في طرفي نقيض والجواب عنه هو انا نقول لهم لا
نسلم ان الاستحالة والوجوب في طرفي نقيض بل الاستحالة
والصحة في طرفي نقيض ثم نقول لا يمتنع ان يستحيل وقوع
الفعل عند عدم القدرة وعند وجود القدرة لا يجب
وقوع الفعل لانه يجوز ان يستحيل وجود حكم من الاحكام
عند عدم امر من الامور وعند وجود ذلك الامر
لا يجب حصول ذلك الحكم الا ترى ان عند عدم المحل
يستحيل وجود السواد فيه وعند وجود المحل لا يجب وجود
السواد فيه وكذلك فان القديم تعالى لو لم يكن
قادرا تعالى عن ذلك علوا كبيرا لكان يستحيل الفعل
منه والان فهو قادر لا يجب وقوع الفعل منه كذلك في
مسلساه شبهة اخرى لهم في المسألة وهي انهم قالوا
القدرة لو كانت متقدمة لمقدورها لجاز وقوع الفعل
عند عدم القدرة ووجود العجز فيه وهذا يوجب
وقوع الفعل بقدرة معدومة وفي حال كونه عاجزا
وهذا لا يصح والجواب عن ذلك وهو انا نقول لهم ما

يريدون بقولكم ان هذا يوجب وقوع الفعل بقدرة معدومة
فان قالوا امرنا به لقدرة لم تكن موجودة قط فهذا مما لا
نقول به وان قالوا امرنا به لقدرة متقدمة موجودة قبل
الان معدومة الان فهذا هو مذهبنا ومذهبنا في
المتولدات اظهر من ذلك لان الواحد منا اذا رمى
فاصاب فانه يجوز وقوع الاصابة عند خروج الواحد
منا عن كونه قادرا عن كونه حيا فان قيل المتولدات
لا يجوز ان تكون من فعلنا قيل له هذا لا يصح لان
المتولدات كالمباشر من حيث انها تقع بحسب قصودنا
ودواعينا وبحسب ما نفعله من الاسباب وتنتفي
بحسب كراهتنا وصارفنا مع سلامة الاحوال فوجب
ان تكون من فعلنا كالمباشر فان قيل المتولدات
لو كانت من فعلنا لصح منا ان نفعلها وان لا نفعلها قيل
له تصح منا ان نفعلها وان لا نفعلها بان نفعل سببها وان
لا نفعل سببها والسر اذا وجب وجود المسبب عند
وجود السبب يجب ان يكون المسبب من فعلنا كما ان عند
خلوص الداعي يجب وقوع الفعل ثم لا يمتنع ذلك من كونه
فعلا لفاعل ذلك في مسلساه شبهة اخرى لهم في
المسألة وهي انهم قالوا القدرة لو جاز ان تكون متقدمة
على المقدور بوقت واحد لجاز ان تتقدم عليه باوقات
كثيرة وهذا يوجب جواز ان يبقى الواحد منا مدة من الزمان
وبرهة من الدهر خاليا من الاخذ والترك والطاعة
والمعصية وهذا يقتضي خروج الواحد منا من استحقاق
المدح والذم والثواب والعقاب وهذا محال ما ادى

الله وجب ان يكون محالا وليس ذلك الا القول بان القدرة
متقدمة لمقدورها والجواب عن ذلك هو انا نقول
لهم لمشايخنا في هذا الباب مذهبان احدهما مذهب
ابي علي والثاني مذهب ابي هاشم فاما مذهب ابي علي
فهو ان المكلف لا يجوز ان ينفك من الاخذ والترك اذا
كان الحال حال السلامة فاما اذا لم يكن الحال حال
السلامة وهناك منع فانه يجوز ان ينفك من الاخذ
والترك فعلى هذا المذهب عن الزامه واما مذهب
ابي هاشم فهو ان المكلف يجوز ان ينفك من الاخذ والترك
فعلى هذا المذهب نقول المكلف وان جاز ان ينفك عن
الاخذ والترك الا انه لا يجوز ان ينفك من الطاعة والمعصية
لانه معرض بالدواعي والصوارف ولا ينفك من الطاعة
والمعصية فلو قدرنا خلوه من الطاعة والمعصية لكان لا
يخلو من استحقاق المدح والذم والثواب والعقاب
وذلك لان ان لا يفعل القبيح لقبحه جهة لاستحقاق
المدح والثواب وان لا يفعل الواجب مع كونه واجبا جهة
لاستحقاق الذم والعقاب فلا يجوز ان ينفك من استحقاق
الذم والعقاب ثم اذا استوى الامران لو ازن
بينهما ولو فرض الزيادة عليه شبهة اخرى لهم في
المسئلة وهي انهم قالوا ان الجنس من الآلات ما يجب مقارنتها
ولا يجب تقدمها والقدرة تجري مجرى الآلة فهلا
جاز ان تكون القدرة من الآلة التي لا يجب تقدمها

ما يجب مقارنتها والجواب عن ذلك وهو انا نقول قد
بينا ان الآلات تنقسم الى ما يجب مقارنته ولا يجب تقدمه
والى ما يجب مقارنته جميعا وقد بينا ان القدرة مشبهة بالآلة التي
يجب تقدمها ولا يجب مقارنتها من حيث انها وصلة الى الفعل
ولا تكون محلا ولا جارية مجرى المحل شبهة اخرى لهم
في المسئلة وهي انهم قالوا القدرة لو كانت متقدمة
لمقدورها بانها صالحة للضدين لوجب قطع الرغبة عن الله تعالى
في مسئلة الاقدار والتمكين وذلك لان القدرة اذا اقتضت
استغنت عن الفاعل والجواب عن ذلك وهو انا نقول لهم
القدرة متقدمة لمقدورها بانها صالحة للضدين ولا يلزم
قطع الرغبة عن الله تعالى في مسئلة الاقدار والتمكين
لان القدرة تحتاج في بقائها الى امور تتجدد حالا بعد حال
فتصح الرغبة الى الله تعالى بتجديد تلك الامور تمهيدا كما نقول
في الآلات فانها باقية صالحة للضدين ثم لا يلزم قطع
الرغبة عن الله تعالى في مسئلة الآلات والجوارح وعن ذلك
وذلك لان الآلات والجوارح في بقائها وصحة الانتفاع بها
تحتاج الى امور تتجدد حالا بعد حال فتصح الرغبة الى الله
تعالى لتجديد تلك الامور لبقاء الجوارح والآلات
منتفعا بها ثم يلزم على مذهبكم قطع الرغبة عن الله تعالى
لان عندكم ان الله تعالى يعلم من حال الكافر انه لو خلق فيه الكفر
وقدرة الكفر وارادة الكفر وقدرة ارادة الكفر
ويستحيل خلافه لان خلاف المعلوم يستحيل وكذا العلم
من حال المؤمن انه لو خلق فيه الايمان وقدرة الايمان ويستحيل خلافه
فعلى هذا المذهب لزم قطع الرغبة عن الله تعالى في شبهة اخرى لهم

في المسئله وهي انهم قالوا الفعل دليل على كون فاعله قادرا
والدليل يجب ان يكون مقارنا واذا ثبت كونه قادرا انه مقارن
للمقدور ثبت في القدره ايضا والجواب عن ذلك
هو انا نقول لهم ملم قلتم ان الدليل يجب ان يكون مقارنا فان
قالتم نصحح ذلك لم تجدوا اليه سبيلا ثم نقول لهم اليس
المعجز دلاله الصدق في النبوه ولا يجب ان يكون مقارنا للصدق
والنبوه بل يجب ان يكون نبيا وصادقا من قبل ان يظهر
المعجز عليه وكذلك العالم دليل على الله تعالى ولا يجب
ان يكون مقارنا لله تعالى ولقد قال الفعل لا يدل على انه قادر
في الحال وانما يدل على انه كان قادرا واذا اردنا ان نعلم انه
قادر في الحال نحتاج الى دلاله اخرى هي شبهه اخرى لهم في
المسئله وهي انهم قالوا القدره لو كانت صالحه للضدين
فليس بان تؤثر في وقوع احد الضدين اولى من ان تؤثر في الاخر
وكان يجب ان تؤثر فيهما او لا تؤثر فيهما فاما ان تؤثر في احدهما
دون الاخر فهذا مما لا وجه له ثم اذا وقع احد الضدين
يجب ان يكون قد وقع لامر موجب والموجب يجب ان
يكون مقارنا هذا كالجوهر فانه لما جاز ان يكون كائنا في
هذه الجهة جاز ان يكون كائنا في غيرها من الجهات فاذا
حصل كائنا في جهة معينة يجب ان يكون لمعنى موجب وهو
الكون ثم يجب في هذا الموجب ان يكون مقارنا لذلك
الكون والجواب عن ذلك وهو انا نقول لهم هذه
الطريقه انما تسلك فيما يكون تاثيره على طريق

الايجاب فاما ما كان تاثيره على طريق الصحه فلا تسلك فيه هذه
الطريقه والقدره تاثيرها على طريق الصحه فلا يجوز ان تسلك
فيه هذه الطريقه الا ترى ان الواحد منا لو قدم اليه طبق
من رطب وكل واحد من الرطبات في الجوده والرداءه
والطعم والرائحه والحلاوه واحد فاذا تناول بعض تلك
الرطبات لداع لا يجب ان يكون هناك امر اخر موجب لما كان
تاثير الداعي على طريق الصحه وكذلك لو خير بين الرغيفين
وبين كل واحد منهما في الجوده والرداءه واحد لجاز ان يكون
قادرا على ان يكون فانه اذا اختار احد الرغيفين الداعي
لا يجب ان يكون لامر موجب لما كان تاثير الداعي على طريق
الصحه كذلك في مسئلتنا واذا كان تاثير القدره على
طريق الصحه لا يجب اذا وقع احد الضدين ان يكون هناك
امر موجب وفارق الحال في ذلك الحال في الجوهر وكونه كائنا
لان الدلاله فرقت بينهما فيما سبق لهما من الحكم وتلك
الدلاله هي ما قدمت ان القدره لها تاثير وتاثيرها على
طريق الصحه لانه لا يجوز ان يكون تاثيرها على طريق الايجاب
لان القول بان تاثيرها على طريق الايجاب يقدح في كون الفعل متعلقا
باختيار الفاعل وواقعا بحسب قصده ودواعيه واذا كان كذلك
فليس المصحح هو المؤثر ولا نحتاج الى امر موجب بخلاف الحال في
الجوهر فان المصحح لا يجوز ان يكون هو المؤثر وذلك لان المصحح
هو التحيز ولا يعقل من تاثيره الا طريقه الايجاب واذا كان
تاثيره على طريق الايجاب فليس بان يوجب كونه كائنا في هذه
الجهه اولى من ان يكون كائنا في سائر الجهات فكان يجب كونه كائنا في سائر

الجهات واذا وجب كونه كاسبا في هذه الجهة المعينة قلنا
انه لحسان يكون هناك امر موجب فان قالوا من هذا الوجه
شبهة اخرى لهم في المسئلة وهي انهم قالوا قد ثبت ان
القدرة من المتعلقات بالاغيار والمتعلقات بالاغيار لا
تتعلق بالشيء وضده وكذلك القدرة فوجب ان لا تتعلق بالشيء
وضده اذا كانت من المتعلقات بالاغيار والجواب
عن ذلك هو انا نقول لهم اليس العجز من المتعلقات بالاغيار ثم
ومع ذلك انه يتعلق بالشيء وضده فهلا جاز مثله في
مسئلتنا وهو ان القدرة ومن هاهنا جعل مشايخنا رحمهم
الله دلالة على ان القدرة تتعلق بالضدين لانهم قالوا قد
ثبت ان القدرة ضد للعجز ومن حق الضدين اذا كانا
متعلقين ان يكون متعلقهما واحدا او يكون تعلق احدهما على
العكس من تعلق الاخر الا ترى ان العلم والجهل لما كانا
متعلقين كان الشرط في تضادهما ان يكون متعلقهما واحد
حتى انه لو لم يكن متعلقهما واحدا وكان احدهما متعلقا بشيء
والاخر متعلقا بشيء اخر لما كانا ضدين بل كانا مختلفين
لما سمي احدهما الا بسمي (?) الاخر الا ترى ان الواحد منا يجوز ان يكون
عالما بالشيء وجاهلا بشيء اخر كذلك في مسئلتنا القدرة اذا كانت
ضد للعجز وجب ان يكون متعلقهما واحدا فلو تعلقت القدرة باحد
الضدين والعجز يتعلق بكل واحد منهما لوجب ان يكونا ضدين من حيث
ان متعلقهما واحد وان يكون تعلق احدهما على العكس من تعلق الاخر
وان لا يكونا ضدين من حيث تعلق احدهما بشيء والاخر لا يتعلق
به وهذا يوجب ان لو طرئت القدرة على العجز ان ينفيه من

حيث اختصاصه به وان لا ينفيه من حيث انه يتعلق بشيء وهي لا تتعلق
به حتى يوجب ان يكون الشيء موجودا معدوما في حالة واحدة وهذا
محال فما ادى اليه وجب ان يكون محالا ثم انا نقول لهم الاشتراك
في التعلق لا يوجب الاشتراك في هذا الحكم والا كان يجب في العلم والارادة
اذا شاركا الشهوة والنفار في التعلق ان يشاركاها في كيفية التعلق
حتى اذا كان الشهوة والنفار لا يتعلقان الا بالمدركات ان يكون
العلم والارادة لا يتعلقان الا بالمدركات ومعلوم خلافه
واذا جاز افتراقهما في كيفية التعلق مع اشتراكهما في التعلق فلم
لا يجوز مثله في مسئلتنا ان تكون القدرة وسائر المتعلقات
مشتركة في التعلق ومع ذلك تكون مفترقة في كيفية التعلق
شبهة اخرى لهم في المسئلة وهي انهم قالوا قد ثبت ان القدرة
عون والعون لا يجوز ان يتعلق بالضدين فالقدرة اذا كانت
عونا يجب ان لا تتعلق بالضدين والجواب عن ذلك
هو انا نقول لهم العون ليس بمجرد التمكين وانما هو التمكين من الفعل
مع ارادته الا ترى ان الواحد منا لو دفع الى غيره سكينا ومكنه من ان يقطع
به ومن قتل انسان فانه اذا قتل به انسانا لا يقال اعانه على القتل لانه
لم يرد منه القتل وانما اراد منه ان يقطع (?) فكذلك القديم تعالى
اذا اقدر المكلف على الكفر والايمان ومكنه من الكفر والايمان
ثم اذا كفر المكلف به ولم يؤمن لا يقال انه اعانه على الكفر لانه
لم يرد منه الكفر وانما اراد منه الايمان شبهة اخرى لهم
في المسئلة وهي انهم قالوا الكافر مأمور بالايمان فلو جاز ان
يكون قادرا لما لا يجوز منه ثم لا يخلو اما ان يكون قدرته على الايمان
مع الكفر وقدرته الكفر وارادة الكفر وقدرته ارادة

عونا

الكفر فهو محال أو يجوز منه الإيمان بشرط أن لا يكون
كان الكافر وتارك الإيمان وهذا هو مذهبنا والجواب عن
ذلك هو أنا نقول لهم إن قولنا تارك إنما يستعمل فيمن يكون قادرا
ولهذا لا يقال في الواحد منا أنه تارك لفعل الأجسام لما لم يكن
قادرا عليها فالكافر إذا لم يكن قادرا على الإيمان كيف يجوز أن
يقال إنه تارك الإيمان ثم إنا نقول لهم كيف يجوز منه الإيمان
فإن قالوا مع الكفر وقدرة الكفر وإرادة الكفر وقدرة
إرادة الكفر قلنا هذا يجوز لاجتماع المتضادات انتهى
وإن قالوا يجوز منه الإيمان بشرط أن لا يكون كان الكفر وتارك
الإيمان قلنا فقد علقتم الجواز بشرط أمر لا يوجد فهي
أن يرتفع الجواز وإن قالوا يجوز منه الإيمان ولما وقع الكفر
منه قلنا فهذا ليس بتجويز للبدل عن الموجود الحاصل وإنما هو
تجويز للبدل عن المعدوم وإن قالوا يجوز منه الإيمان في الثاني
قلنا هذا ليس مذهب لكم ثم إن هذا ليس بتجويز البدل عن
الموجود الحاصل وإنما هو تجويز البدل عن المعدوم

فصل العرض بهذا الفصل

الكلام فيما يجوز أن يريده الله تعالى وفيما لا يجوز أن يريده
وأول ما في هذا الفصل أن نعلم حقيقة الإرادة والكراهة
وحقيقة قولنا مريد وكاره ثم نبين أن الله تعالى لا يجوز
أن يكون مريدا لذاته ولا بإرادة قديمة ثم نبين أنه يجب أن
يكون مريدا بإرادة محدثة موجودة لا في محل أما الإرادة
فهي المعنى الذي إذا وجد في الواحد منا أوجب كونه مريدا

والواحد منا يفصل بين حاله إذا كان مريدا وبين حاله إذا لم يكن
مريدا كما يفصل بين حاله إذا كان معتقدا وبين حاله إذا لم يكن معتقدا
وأجلى الأمور ما يجده الإنسان من نفسه وأما الكراهة فهي
المعنى الذي إذا وجد في الواحد منا أوجب كونه كارها والواحد
منا يفصل بين حاله إذا كان كارها وبين حاله إذا لم يكن كارها وأجلى
الأمور ما يجده الإنسان من نفسه فإن قيل قد عبتم
هذه الطريقة على الأشعرية حيث قالوا العلم ما يوجب كون
العالم عالما فقد دخلتم فيما عبتم به عليهم قيل له إنما عبنا
به على الأشعرية لأنا إذا قلنا لهم ما العلم قالوا هو ما
يوجب كون العالم عالما وإذا قلنا ما العالم قالوا من له العلم
فأحالوا بأحد المجهولين على الآخر ونحن لم نقل مثل ذلك فإنا
إذا سئلنا عن حقيقة الإرادة والكراهة قلنا ما يوجب
كون المريد مريدا وكون الكاره كارها وإذا سئلنا عن المريد
والكاره لا نحيل على الإرادة والكراهة وإنما نحيلنا إلى
نفسه ثم إن الإرادة تلتبس بالشهوة لأنها في أكثر الأحوال
لا تنفك عنها فيجب أن نبين أن الإرادة غير الشهوة وكذلك
الكراهة تلتبس بالنفرة لأنها لا تنفك عنها في أكثر الأحوال
فيجب أن نبين أن إحدى المعنيين غير الأخرى أما الدليل على
أن الإرادة غير الشهوة هو أن الواحد منا يجوز أن يكون مريدا
ولا يكون مشتهيا ألا ترى أنه يكون مريدا لشرب الدواء
الكريه المرة المضرة ولا يكون مشتهيا لها وكذلك فإنه يكون
مشتهيا ولا يكون مريدا فإنه يشتهي كثيرا من المعاصي ولا
يكون مريدا لها وكذلك فإنه يكون مشتهيا للماء البارد في الصيف

الصائم في نهار رمضان لا يكون مريدا له واذا جاز ان يكون
مريدا ولا يكون مستمنيا ويكون مستمنيا ولا يكون مريدا
لحب ان يكون اجري الصغير عن الاجرى واذا ثبت ان اجرى
الصغير عن الاجرى بسبب الموت فهلا وجب ان يكون غير الموت
في الاجرى وأما الدليل على ان الكراهة غير النفرة
والنفرة غير الكراهة فهو ان الواحد منا يجوز ان يكون كارها
ولا يكون نافرا الا ترى انه يكون كارها لكثير من المعاصي ولا يكون
نافرا عنها وقد يشتهي المسلم من نفسه ان الله تعالى جعل الزنا
في اللوط والسفاح الاصلح وكذلك فانه يكون نافرا
ولا يكون كارها الا ترى انه يكون نافرا عن شرب الادوية الكريهة
المرة الصبر ولا يكون كارها لها بل يكون مريدا لها واذا ثبت
ان الواحد منا يجوز ان يكون نافرا ولا يكون كارها ويكون
كارها ولا يكون نافرا ثبت ان اجرى الصغير عن الاجرى
واذا ثبت ان اجرى الصغير عن الاجرى بسبب الموت فهما غير
الموت في الاجرى وقد ذكرنا فيما تقدم ان لا اولى
ان لا نجد كونه مريدا لان الواحد منا يفصل بين حاله اذا كان مريدا
وبين حاله اذا لم يكن مريدا والحال لا يعود الى الانسان
من نفسه وقد قيل انه المختص بصفة لكونه عليها يصح منه ايقاع الفعل
على وجه دون وجه ثم ان هذه الصفة طريق الى اثبات الارادة
ولنعيد الطريق ان نقول الواحد منا يحصل مريدا مع
جواز ان لا يحصل مريدا والحال واحدة والشرط في احدهما
ان يكون ها هنا مخصص وامر يؤثر في كونه مريدا وليس ذلك
الا وجود معنى فهو الارادة ولا يصح ان يعلم كون الواجد

منا مريدا بالاستدلال لم يكن دليل يستدل به على ان الغير
لا بد من ان يكون مشابها على حكمه والواحد منا لم يثبت حكمه
لم يمكن معرفة كونه مريدا بالاستدلال وانما تمكن معرفة
كون القديم تعالى مريدا وكون الرسول مريدا بالاستدلال
لانه قد ثبت حكمة الله تعالى وحكمة الرسول صلى الله عليه
وعلى اله ثم اعلم ان الكلام في ان الله تعالى حاصل على مثل
صفة الواحد منا اذا كان مريدا فرع على الكلام في انه يصح ان
يكون حاصلا على مثل صفة الواحد منا اذا كان مريدا
والخلاف في ذلك مع شيوخنا البغداديين كابي القاسم
البلخي فانهم يقولون ان الله تعالى ليس بمريد على الحقيقة وخلافه
ليس في العبارة انما هو في المعنى لم يحمله مجمعة على ان الله تعالى
مريد وقد نطق به القران وهم يقولون اذا قلنا ان الله تعالى
مريد لفعل نفسه فالمراد به انه فاعل له واذا قلنا انه مريد لفعل
غيره فالمراد به انه امر به وحكي على مذهبهم ومن مذهبهم ان الله تعالى
لا يكون كارها لفعل نفسه وانما يكون كارها لفعل غيره وهم
يقولون اذا قلنا ان الله تعالى كاره لفعل غيره فالمراد به
انه ناه عنه والدليل على ان الله تعالى يصح ان يكون
مريدا هو ما قد ثبت ان الله تعالى حي فيجب ان يصح ان يكون مريدا
الا ترى ان الواحد منا اذا كان حيا صح ان يكون مريدا وانما صح
ان يكون مريدا لانه حي يدل على انه اذا كان حيا صح ان يكون
مريدا واذا خرج عن كونه حيا استحال ان يكون مريدا فاذا
كان الله تعالى حيا يجب ان يصح ان يكون مريدا فان قيل
ما تنكرون على قائل يقول لكم ان المصحح لكون الواحد منا مريدا هو انه

ذي قلب والقديم لا قلب له ولا يجوز ان يكون مريدا
قيل له هذا لا يصح وذلك ان هذه الصفة راجعة الى الجملة
والقلب يرجع الى بعض الجملة وما يرجع الى بعض الجملة لا يجوز ان يكون
مؤثرا فيما يرجع الى الجملة ثم انا نقول لهم الواحد منا اذا
كان مريدا وجب ان يكون ذا قلب وذلك لانه مريد بارادة
تحله فلا بد في هذه الارادة من ان تكون حالة فيه ولا يجوز
حلولها في كل محل بل يجب حلولها في محل مبني بنية القلب وليس
كذلك القديم تعالى لانه مريد لا بارادة تحله فلا يجب اذا
كان مريدا ان يكون ذا قلب هذا كما ان الواحد منا اذا كان
عالما وجب ان يكون ذا قلب والقديم تعالى عالم ولا يجب ان
يكون ذا قلب فهذا انما وجب لان الواحد منا اذا كان عالما فانه
يكون عالما بالعلم وهذا العلم لا بد من ان يكون حالا فيه ولا
يجوز حلوله في كل محل بل يجب حلوله في محل مبني بنية القلب
بخلاف القديم تعالى فانه عالم لذاته فلا يجب اذا كان عالما ان يكون
ذا قلب وكما ان الواحد منا اذا كان عالما قادرا وجب ان يكون
جسما والقديم تعالى عالم قادر ولا يجب ان يكون جسما وهذا
انما وجب لان الواحد منا عالم بعلم قادر بقدرة والعلم
والقدرة يحتاجان في وجودهما الى محل مبني بنية مخصوصة
والمحل المبني بنية مخصوصة لا يكون الا جسما بخلاف القديم تعالى
فانه عالم لذاته وقادر لذاته فلا يجب اذا كان عالما قادرا ان
يكون جسما فان قيل ما انكرتم ان المصحح لكونه مريدا كونه
عالما وقادرا قيل له لو صح ان المصحح في كونه مريدا كونه عالما
وقادرا والقديم تعالى اذا كان عالما وقادرا وجب ان يصح

ان يكون مريدا ثم نقول ان المصحح في كونه مريدا لا يجوز ان يكون
كونه عالما وقادرا لان الواحد منا يجوز ان يكون قادرا على
ما لا يصح ان يكون مريدا له الا ترى انه في حال السهو والنوم
يكون قادرا على ما لا يصح ان يكون مريدا له وكذلك يجوز ان
يكون عالما بما لا يصح ان يكون مريدا له فانه عالم بالقديم تعالى
والباقي والماضي ولا يكون مريدا له واذا ثبت انه يكون قادرا
وعالما وان لم يصح كونه مريدا لا يجوز ان يكون المصحح في كونه
مريدا لكونه قادرا وعالما فاما الدليل على ان الله تعالى
مريد فهو ان هذه الافعال يصح ان تقع على وجه دون وجه فلا
يصح بأحد الوجهين الا لامر من الامور وذلك الامر ليس الا
كونه مريدا وان شئت فرضت الكلام في المنافع التي
خلقها الله تعالى كالانهار والثمار والحبوب والشهوة والعقل
فانها يجوز ان تكون نعمة ويجوز ان لا تكون نعمة ولا تختص بأحد
الوجهين دون الآخر الا لامر من الامور وذلك الامر ليس
الا كونه مريدا وان شئت فرضت الكلام في اسان التكليف
فانه يجوز ان يكون الغرض بها التكليف ويجوز ان يكون الغرض
بها الاغراء ولا يختص بأحد الوجهين دون الآخر الا لامر
من الامور وذلك الامر ليس الا كونه مريدا وان شئت
فرضت الكلام في الخبر فنقول ان قوله محمد رسول الله
يجوز ان يكون خبرا عن محمد بن عبد الله ويجوز ان يكون خبرا عن
غيره من المحمدين ولا يختص بأحد الوجهين دون الآخر الا لامر
من الامور وذلك الامر ليس الا كونه مريدا فان قيل ولم
قلتم ان قول محمد رسول الله يجوز ان يكون خبرا عن محمد بن عبد الله
ويجوز ان يكون خبرا عن غيره قيل له لانه لو لم يكن كذلك

لوجب أن يرتفع التوسع والمجاز في الكلام وذلك لأن المجاز
هو أن يستعمل اللفظة في غير ما وضعت له فلو كانت كل
لفظة استعملت في موضع لا يجوز استعمالها في غيره لوجب
أن يرتفع التوسع والمجاز في الكلام وهذا لا يصح ✱ فإن قيل
ولم قلتم إنه لا يكون أمرًا ما قيل له إذا جاز أن يكون خبرًا
عن محمد بن عبد الله وجاز أن يكون خبرًا عن غيره من المحدثين
فإذا وجد وكان خبرًا عن محمد بن عبد الله يجب أن يكون أمرًا هنا
ما يختص الخبر لكانه بأحد المخبرين ✱ دون الآخر ✱ فإن قيل
ولم قلتم إن ذلك الأمر ليس الأمر إلا لكونه مريدًا ✱ قيل له
لأنه لا يخلو إما أن يكون خبر الأمر يرجع إلى إرادته أو يكون خبرًا
بالفاعل لا يجوز أن يكون خبر الأمر يرجع إلى إرادته لأنه لا يخلو
إما أن يكون خبر العين وجنسه وصيغته ووجوده وحدوثه
أو لحدوثه على وجه أو لعدمه أو لعدم معنى أو لوجود معنى
وهذه أقسام كلها باطلة فلم يبق إلا أن يكون خبر الأمر يرجع
إلى الفاعل ثم إن ذلك الأمر لا بد من أن يكون صفة من صفاته
ولا بد من أن يتعلق لأنه لم يتعلق لكونه حيًا لما جاز أن يؤثر
وصفات الفاعل المتعلقة بحصوله وهي كونه قادرًا وعالمًا
وناظرًا ومدركًا ومشتهيًا ونافرًا وكارهًا ومريدًا
وهذه الأمور لا يجوز أن يؤثر في كون الخبر خبرًا إلا كونه مريدًا
فإن قيل لم لا يجوز أن يكون خبر العين وجنسه
وصيغته قيل له لو كان كذلك لوجب أن لا يوجد

هذه الصيغة إلا ويكون خبرًا لأن ما يكون خبر العين وجنسه
وصيغته فإنه لا يجوز أن يوجد إلا ويكون خبرًا كالسواد
فإنه لما كان سوادًا لجنسه وعينه لا يجوز أن يوجد إلا ويكون
سوادًا وقد علمنا أن هذه الصيغة يجوز أن يوجد ويكون خبرًا
ويجوز أن يوجد ولا يكون خبرًا وعلمنا أن المؤثر في كون
هذه الصيغة خبرًا لا يجوز أن يكون جنسه وعينه إذ لو
كان هو المؤثر لوجب أن يكون خبرًا في كل الأحوال ✱ فإن قيل
لم لا يجوز أن يكون خبرًا لوجوده وحدوثه قيل له لأن وجوده
وحدوثه حاله مع أحد المخبرين كحاله مع الآخر فإما أن يؤثر
فيهما أو لا يؤثر فيهما فإما أن يؤثر في أحدهما دون الآخر فهذا
مما لا وجه له ✱ فإن قيل لم لا يجوز أن يكون
خبرًا لعدمه قيل له إن العدم يحيل الحكم وما أحال الحكم لا يجوز أن
يكون مؤثرًا فيه ألا ترى أن الموت لما أحال كون الذات عالمة
لا يجوز أن يكون مؤثرًا فيه كذلك في مسألتنا ✱ فإن قيل لم
لا يجوز أن يكون خبر الوجود معنى قيل له إن ذلك المعنى وجد سوى
الإرادة فإنه لا يجوز أن يكون الخبر خبر الوجود ✱ فإن قيل
لم لا يجوز أن يكون الخبر خبر العدم معنى قيل له إن العدم
مقطعة الاختصاص فحاله مع أحد المخبرين كحاله مع الآخر
فإما أن يكون خبرًا عن كل واحد منهما أو لا يكون خبرًا عن واحد منهما
فإما أن يكون خبرًا عن أحدهما دون الآخر فهذا مما لا وجه له
فإن قيل لم لا يجوز أن يكون خبر الحدوثه على وجه قيل له
ليس لها هنا وجه معقول على الإشارة إليه فيقال الخبر يكون
خبر الحدوثه على ذلك الوجه وإذا بطلت هذه الأقسام

لم يبق إلا أن يقال للخبر يكون خبرا لأمر يرجع إلى الفاعل
وهو كونه مريدا فإن قيل ولم قلتم إن ذلك الأمر إذا كان راجعا
إلى الفاعل ليس إلا كونه مريدا الإخبار به قيل له
وذلك لأنه لا بد من أن يكون المؤثر في كونه خبرا صفة من صفات
الفاعل لأنه لا يجوز أن يكون ذاته أو ما هو عليه في ذاته وصفات
الفاعل على ضربين أحدهما لا يعلم له والثاني له يعلم ما لا يعلم له
فهو كونه حيا وهذا لا يشبهه وأنه لا يجوز أن يكون خبرا لأجله
وأما ما له يعلم فهو كونه قادرا وعالما ومدركا ومشتهيا
ونافرا ومعتقدا وظانا وناظرا وكارها ومريدا والأقسام
كلها باطلة فلم يبق إلا أن يكون المؤثر في كونه خبرا
كونه مريدا فإن قيل لم لا يجوز أن يكون المؤثر في
كونه خبرا كونه قادرا قيل له قد قيل في الجواب عن
ذلك إن كونه قادرا لا اختصاص له بكونه خبرا عن أحدهما
دون الآخر فكان يجب أن يكون خبرا عنهما ولا يكون خبرا
عنهما فأما أن يكون خبرا عن أحدهما دون الآخر فهذا مما لا وجه
له إلا أن هذا لا يصح وذلك لأن القائل أن يقول لا يمتنع أن
يكون حال كونه قادرا مع أحد المخبرين كحاله مع الآخر ومع
ذلك فإنها تؤثر في كون أحدهما دون الآخر وهذا كما نقول إنه
إن كونه قادرا حاله مع أحد الضدين كحاله مع الآخر ومع
ذلك فإنها تؤثر في وقوع أحد الضدين دون الآخر فالأولى أن يقال
إن تأثير القادر لا يتعدى عن طريقة الحدوث وكونه خبرا
صفة زائدة على الحدوث فلا يجوز أن يكون المؤثر في كونه

في كونه خبرا كونه قادرا فإن قيل لم لا يجوز أن يكون المؤثر
في كونه خبرا كونه عالما قيل له قد قيل في الجواب عن ذلك
إن كونه عالما لا اختصاص له بكونه خبرا عن أحدهما دون الآخر
فكان يجب أن يكون خبرا عنهما أو لا يكون عنهما فأما أن يكون خبرا
عن أحدهما دون الآخر فهذا مما لا وجه له إلا أن هذا لا يصح لأن
القائل أن يقول إن تأثير كونه عالما على طريق الصحة ولا يمتنع أن
أن يكون مؤثرا في كونه خبرا عن أحدهما دون الآخر فالأولى
أن يقال إن كونه عالما يتعلق بالمعلوم على ما هو به ولا تأثير
له في المعلوم فلا يجوز أن يكون مؤثرا في كونه خبرا عن أحدهما
دون الآخر ثم كونه عالما تؤثر في كون الفعل محكما وكونه
خبرا صفة زائدة على كونه محكما فلا يجوز أن يكون المؤثر في
كونه خبرا كونه عالما فإن قيل لم لا يجوز أن يكون المؤثر
في كونه خبرا كونه مدركا قيل له وذلك أن كونه مدركا
يتعلق بالشيء على ما هو به كما أن كونه عالما يتعلق بالشيء على ما
هو به فلا يجوز أن يكون المؤثر في كونه خبرا كونه مدركا
فإن قيل لم لا يجوز أن يكون المؤثر في كونه خبرا كونه مشتهيا
قيل له وذلك لأنه لا يعلم في تأثيرها إلا طريقة الإيجاب فكان
يجب أن يكون خبرا عنهما أو لا يكون خبرا عنهما فأما أن يكون
خبرا عن أحدهما دون الآخر فهذا مما لا وجه له ولأن كونه مشتهيا
نافرا لا يؤثر كأن يكون مؤثرا في أفعال في اختصاصها فلا يجوز
أن يكون مؤثرا في كونه خبرا ولأن كونه مشتهيا ونافرا لو كانا
مؤثرين في وقوع الفعل على وجه دون وجه لوجب في القديم
تعالى أن لا يقع منه الفعل على وجه دون وجه لأنه يستحيل

ان يكون مشتهيا ناهيا ولم يكن كونه مشتهيا ناهيا لو كان ناهيا
لا لمعنى او لعلة في احكامها لوجب في الساهي والنائم ان يصح ان
يحصلا كلاهما آمرا او مخبرا ومعلوم خلافه ح فان قيل
لم لا يجوز ان يكون المؤثر في كونه خبرا كونه معتقدا او ظانا
وناظرا قيل له لو كان كذلك لما جاز في القديم تعالى ان يصح
اخباره على وجه دون وجه لانه يستحيل ان يكون معتقدا
وظانا وناظرا ومعلوم خلافه ح فان قيل لم لا يجوز
ان يكون المؤثر في كونه خبرا كونه كارها قيل له الامر في ذلك
اظهر من ان يخفى وذلك ان كونه كارها يمنع من وجود الخبر
فكيف يجوز ان يقال ان المؤثر في كونه خبرا كونه كارها
واذا بطلت هذه الاقسام لم يبق الا ان يقال ان المؤثر
في كونه خبرا كونه مريدا وهو الذي اردناه واما الكلام
في ان الله تعالى كاره فجملة القول في ذلك ان الله تعالى كاره
عندنا والمراد بذلك انه حاصل على مثل صفة الواحد منا
اذا كان كارها والخلاف في ذلك يجب ان يكون مع شيوخنا
البغداديين الا انه لا يعرف عنهم الا التفصيل الذي
ذكرناه في كونه مريدا والكلام في ان الله تعالى كاره
فرع على الكلام في انه يصح ان يكون كارها والدليل على
انه يصح ان يكون كارها هو ما قد ثبت انه حي فيجب ان يصح
ان يكون كارها لان المصحح لكونه كارها كونه حيا كما ان
المصحح لكونه مريدا كونه حيا والدليل على ان الله تعالى كاره
هو ما قد ثبت ان الله تعالى نهى وامر والنهي لا يكون عبثا

الا اذا كان الناهي كارها لحدوث المنهي عنه وطريقة القول
في ذلك كطريقة القول في كونه مريدا بلا وجه لا بطالة بالاعادة
والدلالة السمعية في هذا الباب موافقة للدلالة العقلية التي
ذكرناها وهو قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر
وقوله كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها وهذا يبين ان المعاصي
كلها مكروهة لله تعالى ولن يكون ذلك الا وهو كاره لها
ولمن خالف في هذه المسألة شبه نحن نذكرها من بعد ونجيب
عنها الا انا نشير هاهنا الى ما لا بد منه فمنها انهم قالوا القديم
تعالى لو كان مريدا او كارها لوجب ان يكون مشتهيا او نافرا
لان كونه مريدا ومشتهيا واحد وكونه كارها ونافرا
واحد والجواب عن ذلك ان هذا مبني على هذا الاصل
وهو ان كونه مريدا ومشتهيا واحد وكونه كارها ونافرا
واحد وقد ابطلنا ذلك فيما تقدم قالوا القديم تعالى لو حصل
مريدا او كارها بعد ان لم يكن كما تقولونه لوجب ان يكون قد تغير و
ذلك لا يجوز والجواب عن ذلك انا نقول ما تريدون
بقولكم ان هذا يوجب ان يكون قد تغير فان اردتم بذلك انه يجب
ان يكون مريدا وكارها بعد ان لم يكن كذلك فهذا نقرر ان
لا وجه له وان اردتم بذلك حقيقة التغير وهو ان يصير
الباري تعالى غير ما كان فلا يصح لان الحي لا يصح ان يحصل مريدا
وكارها بعد ان لم يكن كذلك لم يجب ان يصير غير ما كان الا ترى
ان الواحد منا اذا حصل مريدا وكارها بعد ان لم يكن كذلك
لم يجب ان يكون قد تغير وصار انه غير ما كان فكذلك القديم
تعالى ح فان قيل ليس اهل اللغة يقولون في المحل اذا وجد فيه
السواد بعد ان لم يكن موجودا فيه انه قد تغير وقالوا لم يصير

عن ما كان فكيف يصح ما ذكرتموه قيل له هذا على اعتقادهم
ان المحل قد تغير وصار غير ما كان والاسامي تتبع الاعتقاد انهم
فهم مصيبون في الاسم وان كانوا مخطئين في الاعتقاد فمتى
حمله القول في هذا الفصل فصل

العرض بهذا الفصل

استحقاق
الكلام في كيفية هذه الصفة للقديم تعالى وجملة القول في ذلك
ان الله تعالى مريد بارادة محدثة موجودة لا في محل عندنا
وذهبت النجارية الى ان الله تعالى يستحق هذه لذاته وذهبت
الكلابية الى ان الله تعالى مريد بارادة ازلية وذهبت الاشعرية
الى ان الله تعالى مريد بارادة قديمة ويجب ان نظهر هذه المذاهب
ونبين فسادها ليثبت ما ذكرناه ونسلم وما الكلام على
ان الله تعالى لا يجوز ان يكون مريدا لذاته فهو انه لو كان مريدا لذاته
لوجب ان يكون مريدا لسائر المرادات لان المرادات غير مقصورة
على بعض المريدين دون بعض فما من مراد يصح ان يريده مريد الا
ويصح ان يريده سائر المريدين فيجب ان يصح في المرادات ان يكون
مرادة لله تعالى واذا صح وجب لان صفة الذات مع صحت
وجب هذا كالمعلومات فان المعلومات غير مقصورة على
بعض العالمين دون بعض فما من معلوم يصح ان يعلمه عالم الا
ويصح ان يعلمه سائر العالمين فيجب ان يصح في المعلومات ان
تكون معلومة لله تعالى واذا صح وجب لان صفة الذات
مع صحت وجبت فان قيل ولم قلتم ان صفة الذات مع صحت

له
وجبت قيل لانها لو لم تجب مع الصحة لخرجت عن ان تكون
للذات ولحقت بصفات المعاني فان قيل اليس الله تعالى
قادرا للذات ولا يجب ان يكون قادرا على اعيان مقدورات
مثلا جاز ان يكون مريدا لذاته ولا يجب ان يكون مريدا لسائر
المرادات قيل له فرق بينهما وذلك لان المقدورات
مقصورة على بعض القادرين دون بعض فما يقدر عليه قادر
يستحيل ان يقدر عليه قادر اخر اذ لو قدر عليه قادر
اخر لوجب في الواحد منا اذا كان له داع خالص الى ايقاع
فعل ولا يمنع ان يقع والاخر صارف خالص عن ايقاع ذلك
الفعل ان لا يقع حتى يكون الشيء موجودا معدوما في حالة
واحدة وهذا محال واذا استحال ان يقدر عليه
قادر اخر لا يجب ان يقدر عليه القديم تعالى لان صفة
الذات انما تجب مع الصحة لا مع الاستحالة وليس كذلك
المرادات فان المرادات غير مقصورة على بعض المريدين
دون بعض فما من مراد يصح ان يريده مريد الا ويصح ان يريده
سائر المريدين فيجب ان يصح في المرادات ان يكون مرادة
لله تعالى واذا صح وجب لان صفة الذات لان صفة الذات
تجب مع الصحة فان قيل وما الذي انكرتم اذا
قلنا ان الله تعالى مريد لسائر المرادات قيل له يلزم
على ذلك محالات كثيرة منها ان الواحد منا يريد امرا الا
واذا ويصح ان يكون الله تعالى مريدا لها ولا يصح ان يكون
مريدا لها وجب ان يكون مريدا لان صفة الذات متى صحت وجبت
واذا وجبت حصولها لا محالة فان قيل المراد ما المعلوم

انه يصح فاما المعلوم انه لا يصح فانه لا يكون مرادا ان يكون
مميزا فاذا كان الله تعالى مريدا لذاته لا يجب ان يكون مريدا للممالح
فقيل له ما المعلوم انه يصح كما المعلوم انه لا يصح في صحة
ان يراد وذلك لان الارادة انما تتعلق بصحة حدوث الشي
فما المعلوم انه لا يصح كما ان المعلوم انه يصح في صحة الحدوث
فيجب ان يكون ما المعلوم انه لا يصح كما المعلوم انه يصح في صحة
ان يراد بين ذلك ويوضحه ان الواحد منا اذا اراد وجود
السواد والحلاوة في محل والمعلوم عند الله تعالى هو
ان يصح احدهما فلا بد من ان يكون مريدا لاحدهما فيما له اخر
ولو كان المراد غير المميز لوجب فيه ان يجد الفصل بين المراد
وبين المميز لانهما صفتان يجدها الانسان من نفسه ومنها
ان يوجد المرادات اكثر مما وجدت لان الزيادة عليها تصح
ان يكون الله تعالى مريدا لها واذا صح وجب لان صفة الذات
مع صحت وجبت ومنها ان يلزم قدم العالم فان الله تعالى يصح
ان يكون مريدا لوجود العالم قبل ان وجد واذا صح ان يكون مريدا
لوجود العالم فيما لم يزل وجب ان يكون مريدا لوجود العالم
فيما لم يزل واذا وجب وجود العالم فيما لم يزل فيلزم قدم العالم
ومنها اجتماع الضدين فان الضدين يصح ان يكونا مرادين
لمريدين بل لمريد واحد اذا اعتقد ارتفاع التضاد بينهما فيجب
ان يصح ان يكونا مرادين لله تعالى فاذا صح وجب لان صفة الذات
مع صحت وجبت ❊ فان قيل اليس الله تعالى عالما
لذاته ولا يجب ان يكون عالما لوجود الضدين فهلا جاز

ان يكون مريدا لذاته ولا يكون مريدا لوجود الضدين ❊ قيل
له فرق بينهما وذلك لان الضدين يستحيل ان يكونا معلومين لعالمين
او لعالم واحد واذا استحال لا يجب ان يكونا معلومين لله
تعالى لان صفة الذات انما تجب مع الصحة لا مع الاستحالة
وليس كذلك في مسئلتنا لان الضدين يصح ان يكونا مرادين لمريدين
بل لمريد واحد اذا اعتقد ارتفاع التضاد بينهما فيجب ان
يصح ان يكونا مرادين لله تعالى واذا صح وجب لان صفة الذات
مع صحت وجبت فيلزم اجتماع الضدين ❊ فان قيل الارادة
مع العلم فما صح ان يعلم حدوثه يصح ان يكون مريدا له
وما لا يصح ان يعلم حدوثه يستحيل ان يكون مريدا له ووجود
الضدين يستحيل ان يكون الله تعالى عالما لوجودهما فيجب
ان يستحيل ان يكون الله تعالى مريدا لهما ❊ قيل له هذا
لا يصح وذلك لانا قد بينا ان الضدين يصح ان يكونا مرادين لمريدين
بل لمريد واحد اذا اعتقد ارتفاع التضاد بينهما فيجب ان
يصح ان يكون الله مريدا لهما واذا صح ان يكون الله تعالى مريدا
لهما وجب ان يكون الله مريدا لهما واذا وجب ان يكون الله
تعالى مريدا وجب وجودهما فيلزم اجتماع الضدين واجتماع الضدين
محال فمذهبهم اذا ادى الى هذا المحال يجب ان يكون فاسدا
ومن جملة ما يلزم القوم ان يكون الله تعالى مريدا للقبائح
لان القبائح من جملة المرادات فيجب ان يصح ان يكون الله تعالى
مريدا لها واذا صح وجب واذا كان مريدا للقبائح يجب ان
يكون الله تعالى حاصلا على صفة من صفات النقص كما ان الحاصل
على صفة من صفات النقص والله تعالى لا يجوز ان يكون حاصلا

على صفة من صفات النقص فإن قيل ما يريدون بالنقص
قيل له نريد به الصفة التي يجد بها من يفعل القبيح ومن
لا يفعل القبيح فإن من يفعل القبيح يستحق الذم ومن لا يفعل
القبيح لا يستحق الذم فنريد بالنقص هذه الصفة فإن
قيل ما أنكرتم أن الواحد منا إذا كان مريدا للقبيح إنما
وجب أن يكون حاصلا على صفة من صفات النقص لأنه مريد بإرادة
والله تعالى مريد لذاته فلا يجب إذا كان مريدا للقبيح أن يكون
حاصلا على صفة من صفات النقص قيل له هذا لا يصح وذلك
لأن ما يوجب أن يكون الغير حاصلا على صفة من صفات النقص
لا فرق بين أن يكون للذات وبين أن يكون لمعنى ألا ترى أن
كونه جاهلا لما وجب أن يكون الغير حاصلا على صفة من صفات
النقص لا فرق بين أن يكون للذات وبين أن يكون لمعنى
فإن قيل ألزمتمونا اجتماع الضدين ولا يلزمنا وذلك
لأن المراد ما المعلوم أنه يقع فأما المعلوم أنه لا يقع فإنه لا يكون
مرادا بل يكون متمنى فالقديم تعالى إذا كان مريدا لذاته لا يجب
أن يريد المتنافيين قيل له هذا لا يصح وذلك لأنا قد بينا أن
ما المعلوم أنه لا يقع كما المعلوم أنه يقع في صحة الحدوث
فيجب أن يكون ما المعلوم أنه لا يقع كما المعلوم أنه يقع في صحة
أن يكون مرادا وذلك لأن الإرادة إنما تتعلق بصحة حدوث
الشيء وما المعلوم أنه لا يقع كما المعلوم أنه يقع في صحة
أن يكون مرادا وأما قولهم إن ما المعلوم أنه لا يقع لا يكون
مرادا بل يكون متمنى فلا يصح وذلك لأن الواحد منا إذا

اعتقد ارتفاع التضاد بين الضدين وأراد اجتماعهما في محل
فلا بد من أن يكون مريدا لأحدهما متمنيا للآخر لأن المعلوم
عند الله تعالى لا بد من أن يكون وقوع أحد الضدين دون الآخر
وإذا كان مريدا لأحدهما متمنيا للآخر يجب أن يجد الفصل
بين حاله إذا كان مريدا وبين حاله إذا كان متمنيا لأنهما صفتان
يجدهما الإنسان من نفسه ومعلوم خلاف ذلك فإن
المعلوم أنه لا يقع لو كان متمنى لوجب في الرسول صلى الله عليه
وعلى آله إذا علم بخبر الله تعالى أن أبا لهب
لا يؤمن أن يقال إنه تمنى الإيمان من أبي لهب ومعلوم خلافه
فإن قيل كذلك أقول قيل له هذا خرق للإجماع وذلك
لأن الأمة مجمعة على أن النبي صلى الله عليه وعلى آله أراد الإيمان
من أبي لهب بين ذلك ويوضحه أنه أمره بالإيمان ورغبه فيه
ووعده على فعله بالثواب العظيم وزجره على تركه
بالعقاب الأليم فكيف يجوز أن يقال إنه ما أراد الإيمان منه
والحال هذه دليل آخر وهو أن التمني من أقسام الكلام
هو قول القائل ليت كان كذا وليت لم يكن كذا ولا بد فيه من الإرادة
ثم إن التمني ليس هو نفس الإرادة وأما هذا القول لأن الخبر
لا بد فيه من الإرادة ثم إنه ليس هو نفس الإرادة فأما هو
قول مخصوص وإذا كان كذلك بطل قولهم إن ما المعلوم أنه لا
يقع يكون متمنى وبعد فلو كان المتمنى ما المعلوم أنه لا يقع
لوجب أن يقال إن الواحد منا ما وصل قط إلى متمناه لأن
ما وصل إليه لا يكون متمنى بل يكون مرادا ومعلوم خلاف ذلك
فإن قيل ما أنكرتم على قائل القول لكم إن ما المعلوم أنه لا يقع

لا يكون مرادا ان يكون مشتهيا فالقديم تعالى اذا كان
مريدا لذاته لا يجب ان يكون مريدا لما يشتهيه ه والجواب عن
ذلك هو انا نقول هذا لا يصح وذلك لانا قد بينا ان الارادة
غير الشهوة والشهوة غير الارادة وبينا ان كونه مشتهيا
غير كونه مريدا وبينا ان من المعلوم انه لا يصح كما المعلوم
انه يصح في صحة ان يكون مرادا والشهوة فهو المعنى الذي اذا
وجد في الواحد منا اوجب كونه مشتهيا والواحد منا
يفصل بين حاله اذا كان مشتهيا وبين حاله اذا لم يكن مشتهيا واجلى
الامور ما يجده الانسان من نفسه ه فان قيل فقد خلم
فيما عبتم به على الاشعرية حيث قالوا العلم ما اوجب كون العالم
عالما ه فقيل له انما عبنا على الاشعرية لانهم قالوا العلم ما
يوجب كون العالم عالما والعالم من له العلم واحالوا باحد المجهولين
على الاخر فيجب ان يكون قولهم باطلا ه ولم نفعل مثل ذلك
وذلك لانا قلنا الشهوة ما يوجب كون الواحد منا مشتهيا واذا
سئلنا عن كونه مشتهيا احلناه على نفسه فنقول هذه صفة
يجدها الانسان من نفسه لانه يفصل بين حاله اذا كان مشتهيا
وبين حاله اذا لم يكن مشتهيا واجلى الامور ما يجده الانسان من
نفسه فهذه جملة الكلام على الكاريه ه واما الدليل على
ان الله تعالى لا يجوز ان يكون مريدا بارادة قديمة هو انه لو كان
مريدا بارادة قديمة والمرادات غير محصورة على بعض المرادات
دون بعض لوجب ان يكون مريدا لسائر المرادات كما قالوا
في العلم فان الله تعالى لما كان عالما بعلم قديم والمعلومات
غير محصورة على بعض العالمين دون بعض وجب ان يكون

الله تعالى عالما بسائر المعلومات فيلزم على ذلك الجهالات
التي ذكرنا من قبل والعمدة انه لو كان مريدا بارادة قديمة لوجب
في هذه الارادة ان يكون مثلا لله تعالى لان القدم صفة من
صفات النفس والاشتراك في صفة من صفات النفس يوجب
التماثل وهذا لا يصح ه ولعمري فلو كان الله تعالى مريدا بارادة
قديمة لوجب في هذه الارادة لا تتعلق بازيد من مراد
واحد لان الارادة الواحدة لا تتعلق بازيد من مراد
واحد على سبيل التفصيل والطريقة في اثبات هذا
الطريقة في ان العلم الواحد لا يتعلق بازيد من معلوم
واحد على سبيل التفصيل واذا كان كذلك فلا يخلو اما ان
يكون مريدا بارادات محصورة او يكون مريدا بارادات
غير محصورة لا تتناهى وكل ذلك باطل لانه يلزم ان
يكون مع الله تعالى قدماء كثيرة والقوم لا يقولون بذلك
فلم يبق الا ان يكون مريدا بارادة واحدة واذا كان
مريدا بارادة واحدة يجب في هذه الارادة ان لا تتعلق
بازيد من مراد واحد وهذا محال وما ادى الى المحال وجب ان
يكون محالا ه ومن جملة القسمة الصحيحة ان نبين ان الله
تعالى يصح ان يكون مريدا ثم نبين انه يكون مريدا ثم
نبين انه لا يجوز ان يكون مريدا لذاته حتى نبين انه مريد
بارادة ه ثم نبين انه لا يجوز ان يكون مريدا بارادة
معدومة ليثبت انه مريد بارادة موجودة ه ثم
نبين انه لا يجوز ان يكون مريدا بارادة قديمة ه ثم نبين انه اذا
كان مريدا بارادة محدثة لا يجوز ان تحل هذه الارادة
فيه ولا في غيره حتى نبين انه يجب ان يكون مريدا بارادة

محدثة موجودة لا في محل ح اما الكلام في ان الله تعالى
يصح ان يكون مريدا ح وانه مريد ؟ وانه لا يجوز ان يكون مريدا
لذاته ح وهو مسائل فصل فلا وجه لاعادته و اما الكلام
في انه تعالى لا يجوز ان يكون مريدا بارادة معدومة فهو
انه لو كان مريدا بارادة معدومة وفي العدم ارادات لا
تتناهى وجب ان يكون مريدا بارادات ما لا تتناهى وهذا محال
ولانه لو كان مريدا بارادة معدومة وفي العدم كراهة
كما ان فيه ارادة فليس القديم تعالى بان يكون مريدا
بارادة معدومة اولى من ان يكون كارها بكراهة معدومة
فيلزم ان يكون مريدا للشيء كارها له في حالة واحدة وهذا
محال وما ادى اليه وجب ان يكون محالا ح واما الكلام في انه لا يجوز
ان يكون مريدا بارادة قديمة ؟ واما الكلام في ان هذه
الارادة لا يجوز ان تكون حالة في القديم تعالى فهو انه لو كانت
حالة في القديم تعالى لوجب في القديم تعالى ان يكون
متحيزا لان كل ما حل فيه العرض لا بد من ان يكون متحيزا
والله تعالى لا يجوز ان يكون متحيزا فبطل حلول هذه الارادة
فيه واما الكلام في ان هذه الارادة لا يجوز ان تكون حالة
في غيره فهو انها لو كانت حالة في غيره لا تخلو اما ان تكون
حالة في الجماد او تكون حالة في الحي لا يجوز ان تكون حالة في الجماد
وذلك لان ما يصح حلوله في محل الحياة يصح حلوله في الجماد

وان كان ما يصح حلوله في الحي لا يصح حلوله في الجماد واذا كان
كذلك لوجب ان يصح من الواحد منا ان يفعل ارادة في يده كما فيه
من القدرة واذا كان كذلك لوجب ان يجد الواحد منا كونه مريدا
كانه من ناحية يده ومعلوم خلافه ولا يجوز ان تكون حالة في
محل الحياة وذلك لانها بايجاب الحكم له اولى وذلك لان الارادة
علة والعلة يجب ان تختص بالمعلول غاية الاختصاص وغاية الاختصاص
بطريقة الحلول اذا كان ممكنا واذا كانت حالة في محل الحياة لا
يجوز ان توجب الحكم للقديم تعالى بل يجب ان يكون الحكم له
واذا ثبت انه لا يجوز ان تكون حالة فيه ولا في غيره يجب ان تكون
لا في محل واذا ثبت هذا يجب ان يكون الله تعالى مريدا بارادة
محدثة موجودة لا في محل ح واعلم ان من خالف في هذه المسئلة
يعلو ستة ويوردونها على خمس ح منها ما اشترك
فيه الفريقان ومنها ما اختص كل واحد من الفريقين اما ما اشترك
فيه الفريقان فهو انهم قالوا القديم تعالى لو كان مريدا بارادة
لكان لا يخلو هذه الارادة اما ان تكون حالة فيه او في غيره
او لا في محل لا يجوز ان تكون حالة فيه وذلك لانه لو كان هذا
لوجب ان يكون الله تعالى متحيزا محلا للحوادث وهذا لا
يجوز ولا يجوز ان تكون حالة في غيره لان غيره لا يخلو اما ان يكون
حيا او جمادا واذا كانت حالة فيهما فايجاب الحكم لهما اولى
ولا يجوز ان تكون لا في محل وذلك لان الارادة عرض فلو جاز
ان تكون لا في محل لجاز في سائر الاعراض ان تكون لا في محل وهذا
لا يجوز واذا ثبت انه لا يجوز ان يكون مريدا بارادة محدثة
لم يبق الا ان يكون مريدا بارادة قديمة او لذاته والجواب

عن ذلك هو انا نقول لهم القديم تعالى مريد بارادة وتلك الارادة
لا يجوز ان تكون حالة في القديم تعالى ولا في غيره بل يجب ان تكون
محدثة موجودة لا في محل واما قولهم انه لو جاز وجود عرض لا
في محل لجاز وجود سائر الاعراض لا في محل لا يصح وذلك لان قياس
بعض الذوات على البعض فيما يثبت لها من الحكم لا يصح بل يجب ان
يثبت كل واحد منهما فيما ثبت له من الحكم بدلالة الا ترى ان
سائر الاعراض مشتركة في العرضية ومع ذلك فانها مفترقة
في احكامها فهلا جاز ان تكون مشتركة في العرضية ومع ذلك
مفترقة في هذا الحكم ه واما قياسهم على سائر الاعراض
فلا يصح وذلك لان سائر الاعراض لو وجدت لا في محل فانه يؤدي
الى انقلابها في نفسها او الى انقلاب غيرها ولا يجوز ان تكون
لا في محل بخلاف الارادة فانها ان تكون لا في محل لا يؤدي الى انقلابها
في نفسها ولا الى انقلاب غيرها ثم بيان ذلك انا نعرض الكلام
في الحركة فنقول الحركة لو وجدت لا في محل لكانت لا تخلو اما
ان توجب كون الذات متحركا او لا توجب كون الذات متحركا
لا يجوز ان لا توجب كون الذات متحركا وذلك لان الحركة علة
والعلة توجب ما توجبه لما هي عليه في ذاتها فلو وجدت علة
ولا توجب الحكم يؤدي الى انقلابها عما هي عليه في ذاتها فيجب ان
لا يجوز ولو اوجبت كون الذات متحركا لكان ليس بان يوجب
كون جوهر في هذه الجهة متحركا اولى من ان يوجب كون سائر
الجواهر متحركا في هذه الجهة فكان من الواجب ان يوجب
كون سائر الجواهر متحركا في هذه الجهة وهذا يؤدي الى انقلاب

الجواهر عما هي عليه في ذاتها وذلك لان الجواهر لما هي عليه
في ذاتها يستحيل كونها موجودة في جهة واحدة ولو وجدت
في جهة واحدة لكان ذلك انقلابا لها عما هي عليه في ذاتها ولا يجوز
ويؤدي ايضا الى انقلابها في نفسها من وجه آخر وذلك لانه
لو وجدت حركة وسكون لا في محل لكانا لا يخلوا اما ان يقال انهما
متضادان او يقال انهما لا متضادان لا يجوز ان يقال انهما لا متضادان
مع ان وجود احدهما على حد وجود الآخر اذ لو جاز ذلك
لجاز ان يقال انهما لو وجدا في محل واحد لا متضادان مع
ان وجود احدهما على حد وجود الآخر واذا تضادا
فلا يخلوا اما ان يتضادا على المحل او يتضادا على مجرد
الوجود لا يجوز ان يتضادا على المحل لانه لا محل هناك واذا
تضادا على مجرد الوجود وجب ان لا يوجد حركة وسكون
في العالم كما انه لما كان يتضاد الجوهر على مجرد الوجود
لا يجوز ان يوجد فناء وجوهر في العالم كذلك في مسألتنا
ومعلوم انا نجد الحركة وسكونا في العالم وليس كذلك الارادة
لانها لو وجدت لا في محل لكان لا يؤدي الى انقلاب غيرها
لانها توجب الحكم للقديم تعالى وذلك لانها مختصة بالقديم
من حيث ان وجودها على حد وجود القديم ولا يؤدي الى
انقلاب نفسها وذلك لانا لا نجوز وجود ارادة وكراهة
معا يتعلقان بشيء واحد لان تضادهما ليس على المحل ولا على
مجرد الوجود وانما هو على الجملة الموجودة فلا يجوز وجودها
لا في محل يتعلقان بشيء واحد ليجوز ان تكون الارادة لا في

محل فان لم يجز وجود سائر الاعراض لا في محل فهي شبهة
اخرى لهم في المسئلة وهي انهم قالوا لو كان الله تعالى مريدا بارادة
حادثة موجودة لا في محل لكان ليس بان يوجب الحكم للقديم تعالى
اولى من ان يوجب الحكم للواحد منا لان لا في محل نسبته الى الكل
لا يقع فيه الاختصاص فيجب ان يوجب الحكم للواحد منا كما يوجب
الحكم للقديم تعالى وهذا الاصح [illegible] والجواب عن ذلك
ان هذا الاصح وذلك لان الارادة علة والعلة تختص بالمعلول
علة الاختصاص وعلة الاختصاص انما هو بطريقة الحلول
اذا كان ممكنا والحلول في الواحد منا ممكن وهذه الارادة
لجواز ان يكون حالة في الواحد منا فاذا انقطع اختصاصها عنه
وجب ان يكون مختصة بالقديم تعالى كما اشرنا اليه لاختصاص
الى لا بد حيث معروف الاشياء بالاشياء اذا انقطع اختصاصها
بالواحد منا وجب ان يكون مختصة بالقديم تعالى اذ لو لم
تختص به خرجت من كونها معروفة اصلا واذا ثبت الارادة
مختصة بالله فايجاب الحكم له اولى واما قولهم ان لا في محل نفي
والنفي لا يقع فيه الاختصاص فلا يصح وذلك وان كان اللفظ لفظ النفي
الا ان الغرض به الاثبات هو اثبات هذه الصفة وكيفيتها
للقديم تعالى ولا يمتنع ان يكون اللفظ لفظ النفي والمراد به
الاثبات كما في كلمة التوحيد وهو قول القائل لا اله الا الله فان
هذا اللفظ لفظ النفي والغرض به الاثبات وهو اثبات القديم
تعالى على صفات مخصوصة كذلك في مسئلتنا شبهة اخرى

لهم في المسئلة وهي انهم قالوا لو كان اختصاص هذه الارادة
بالله تعالى من حيث ان وجودها على حد وجود القديم تعالى لوجب
في الفناء اذا وجد ويكون وجوده على حد وجود القديم تعالى
ان يكون مختصا به حتى اذا وجد وجب ان ينفي القديم به والجواب
عن هذه الشبهة هو انا نقول لهم انما يختص بالقديم
تعالى على معنى انه هو المختص بالقدرة عليه واما على معنى انه
اذا وجد يجب ان ينفي القديم تعالى فلا وذلك لان الفناء انما
ينفي ضده وضده هو الجوهر والقديم تعالى ليس بجوهر
فلا يكون ضدا له فلا يجب اذا وجد الفناء ان ينفي القديم به كما
ان السواد لو طرئ على محل فيه بياض وحلاوة فانه انما ينفي البياض
دون الحلاوة وذلك لان ضده هو البياض دون الحلاوة شبهة
اخرى لهم في المسئلة وهي انهم قالوا القديم تعالى لو كان مريدا
بارادة توجد لا في محل في هذه الارادة ان يكون من فعله لانه لا يجوز ان
يكون من فعل غيره لان غيره لا يمكنه ان يفعل [illegible]
عن محل قدرته الا بالاعتماد والاعتماد لا حظ له في توليد
الارادة ولا يجوز ان يكون من فعله ولو كان من فعل الله تعالى
لوجب ان يفعلها بارادة اخرى وتلك الارادة بارادة اخرى حتى
يتسلسل الى ما لا نهاية له وهذا محال ولا يجوز ان يكون
مريدا بارادة محدثة واذا ثبت انه لا يجوز ان يكون مريدا بارادة
محدثة لم يبق الا ان يكون مريدا لذاته او يكون مريدا بارادة قديمة
والجواب عن ذلك هو انا نقول لهم كيف يقول القديم تعالى
مريدا بارادة لا في محل لكن لا يجب في هذه الارادة ان يفعلها الله تعالى
بارادة اخرى لانها غير مرادة في نفسها بل هي تابعة للمراد انما

المقصود هو المراد هذا كما ان الواحد منا اذا فعل ارادة للاكل
فانه لا يجب ان يفعل هذه الارادة بارادة اخرى وتلك الارادة بارادة
اخرى حتى يتسلسل الى ما لا يتناهى لانها ليست مقصودة في نفسها
واما المقصود هو الاكل وهو انه المحتاج لا يفعل الا للاكل
والارادة انما هي تابعة للمراد ثم نقول لهم الواحد منا اذا اكتسب فعلا
من الافعال يجب ان يكتسبه بارادة وتلك الارادة يجب ان يكتسبها
بارادة اخرى حتى يتسلسل الى ما لا يتناهى وهذا محال فان
قيل نحن نقول الواحد منا اذا اكتسب فعلا من الافعال يجب
ان يكتسبه بارادة ولكن لا يجب ان يتسلسل الى ما لا يتناهى
قيل له هذا لا يصح لانه لو كان يلجى الى ارادة ضرورية
كذلك لوجب في الواحد منا ان يجد كونه مضطرا الى الارادة
في اخص الاحوال وقد علمنا خلاف ذلك شبهة اخرى لهم في
المسألة وهي انهم قالوا القديم تعالى لو كان مريدا بارادة محدثة
لوجب ان يكون قد حصل مريدا بعد ان لم يكن مريدا وهذا يوجب
ان يكون قد تغير والتغير لا يجوز على الله تعالى فلا يجوز ان يكون
مريدا بارادة محدثة واذا ثبت انه لا يجوز ان يكون مريدا بارادة
محدثة لم يبق الا ان يكون مريدا لذاته او يكون مريدا بارادة قديمة
والجواب عن ذلك ان هذا لا يصح لانا نقول لهم ما تريدون
بقولكم انه قد تغير فان قالوا اردنا به انه صار غير ما كان فهذا لا
يجب وذلك لان الذات متى حصل على صفة لم يكن حاصلا
عليها من قبل لا يجب ان تصير غير ما كان وان قالوا اردنا به انه
حصل مريدا بعد ان لم يكن مريدا فهذا تكرار لا فائدة فيه
فان قيل اوليس ان اهل اللغة يقولون في المحل اذا وجد

به سواد بعد ان لم يكن انه يكون قد تغير وان لم يصر غير ما
كان قيل له هذا بنا على اعتقادهم ان المحل بان يحصل فيه سواد
بعد ان لم يكن ان يكون قد تغير والاسامي تتبع اعتقاداتهم فهم
مصيبون في الاسم وان كانوا مخطئين في اعتقادهم ثم نقول
لهم اوليس الله تعالى حصل رازقا بعد ان لم يكن رازقا ومنعما
بعد ان لم يكن منعما ومحسنا بعد ان لم يكن محسنا ولا يجب
ان يكون قد تغير فكذا لا يكون قد حصل مريدا بعد ان لم يكن
مريدا ولا يجب ان يكون قد تغير شبهة اخرى لهم في المسألة
وهي انهم قالوا قد ثبت ان الله تعالى كان قادرا فيما لم يزل فيجب ان
يكون مريدا والجواب عن ذلك هو انا نقول لهم هذا لا
يصح وذلك لان هذا انما وجب ان لو كان كونه مريدا لكونه
قادرا ونحن لا نقول ان كونه مريدا لكونه قادرا بل الحي اذا
كان قادرا فيما لم يزل ان يكون مريدا فان قيل صحة كونه
مريدا لكونه قادرا فاذا كان الله تعالى قادرا فيما لم يزل يجب
ان يصح ان يكون مريدا فاذا صح ان يكون مريدا وجب ان يكون
مريدا قيل له هذا لا يصح وذلك لان الصفة انما تجب مع
الصحة اذا كان للذات فاذا لم يكن للذات فلا تجب مع الصحة
الا ترى ان كونه مدركا لكونه حيا والقديم تعالى كان حيا فيما
لم يزل ولا يجب ان يكون مدركا فيما لم يزل كذلك في مسئلتنا
شبهة اخرى لهم في المسألة وهي انهم قالوا القديم تعالى لو لم يكن
مريدا فيما لم يزل لوجب ان يكون ساهيا غافلا والقديم تعالى
لا يجوز ان يكون ساهيا غافلا فيما لم يزل فيجب ان يكون
مريدا وهذه طريقتهم فيما يستدلون باسقاط الصفة على ثبوت
الصفة والجواب عن ذلك هو انا نقول لهم الاستدلال

بانتفاء الصفة على ثبوت الصفة لو امكن فانما يمكن اذا كان الصفتان
ضدين وكونه ساهيا وعاقلا ليسا ضدين لكونه مريدا هاهنا
لم يكن ساهيا وعاقلا فما لم يزل وجب ان يكون مريدا وذلك انه
كونه ساهيا وعاقلا ضدان لكونه عالما ومع كونهما ضدين لكونه
عالما لو كانا ضدين لكونه مريدا لزم ان يكون الصفة الواحدة
قد تضاد صفتين مختلفين غير ضدين ولا مثلين وهذا لا يجوز ولعل
قائلا ان قال الاستدلال بانتفاء الصفة على ثبوت الصفة انما يصح ان
لو استحال خروج الذات عن الصفتين فاما اذا صح خروج الذات عن
الصفتين فلا يمكن الاستدلال بانتفاء الصفة على ثبوت الصفة والذات
يصح خروجه عن كونه ساهيا وعاقلا وعن كونه مريدا فلا يمكن الاستدلال
بانتفاء كونه ساهيا وعاقلا على ثبوت كونه مريدا والدليل
على ان الذات يجوز خروجه عن كونه ساهيا وعاقلا وعن كونه مريدا
هو ان الواحد منا يجوز ان يكون عالما بالشيء ولا يكون ساهيا
وعاقلا عنه ومع ذلك فانه لا يكون مريدا له عند شيخيه
اجري لهم في المسئلة وهي انهم قالوا ان الله تعالى لم يكن مريدا
فما لم يزل وجب ان يكون كارها لانهما صفتان ضدان والذات
اذا صح عليه صفتان ضدان فانه اذا لم يكن حاصلا على
احد الصفتين وجب ان يكون حاصلا على الاخر فاذا لم يجز
ان يكون الله تعالى كارها فما لم يزل وجب ان يكون مريدا
والجواب عن ذلك هو انا نقول انما الاستدلال بانتفاء
الصفة على ثبوت الصفة انما يصح اذا استحال خروج الذات
عن الصفتين كان يستدل بانتفاء كونه متحركا على ثبوت كونه

مفترقا وكان يستدل بانتفاء كونه ساكنا على ثبوت كونه
متحركا فاما اذا لم يكن كذلك وصح خروج الذات عن الصفتين فلا يصح
الاستدلال بانتفاء الصفة على ثبوت الصفة والذات يصح خروجه عن
كونه مريدا وعن كونه كارها واذا صح خروجه عن كونه مريدا
وعن كونه كارها وجب ان لا يجوز الاستدلال بانتفاء كونه كارها
على ثبوت كونه مريدا والدليل على ان الذات يصح خروجه
عن كونه مريدا وعن كونه كارها هو ان الواحد منا مع علمه بصروف
الناس في الاسواق لا يريدها ولا يكرههما فثبت ان الذات يصح
خروجه عن كونه كارها وعن كونه مريدا واذا ثبت خروجه عن
الصفتين وجب ان لا يجوز الاستدلال بانتفاء هذه الصفة على ثبوت
ضدها اذا ثبت ان الله تعالى لا يجوز ان يكون مريدا لذاته ولا
بارادة قديمة وجب ان يكون مريدا بارادة محدثة واذا ثبت ان
هذه الارادة لا يجوز ان يكون حالة فيه ولا في غيره وجب ان
تكون موجودة لا في محل فهذه جملة القول في هذا الفصل

فصل العرض بهذا الفصل

الكلام فيما يريده الله تعالى وفيما لا يريده

فرسل الكلام في ذلك لتقدم مقدمة لتكون توطئة للباب
فنقول العالم بما في فعله لغرض يخصه اذا لم يكن ممنوعا من
ارادته وجب ان يكون مريدا له الا ترى ان الواحد منا اذا فعل
الاكل وعلم انه في الاكل يفعله لا لغرض يجلبه لا في الحال ولا في
المال وانه لغرض يخصه وهو ان له الجوع ولا يكون ممنوعا عن
ارادته وجب ان يكون مريدا له وعلى هذا قال قاضي القضاة

هاهنا

رحمه الله ان الارادة تصير في حكم المراد اذا كانت من فعل
فاعل المراد فان كان المراد حسنا كانت الارادة حسنة
وان كان المراد قبيحا كانت الارادة قبيحة وشرطنا هٰ
ان تكون هذه الارادة من فعل فاعل المراد لانها لو لم تكن من
فعل فاعل المراد جاز ان تكون الارادة قبيحة وان كان المراد
حسنا الا ترى ان المعاقب اذا فعل ارادة بان يعاقبه الله تعلى
فان هذه الارادة قبيحة مع ان المراد حسن وهو العقاب
وشرطنا ان يكون عالما بما يفعله لانه لو لم يكن عالما بما يفعله
جاز وقوع الفعل من غير الارادة كما قد علمنا في الساهي والنائم
وشرطنا ان يكون فعله لغرض يخصه لانه لو لم يفعله
لغرض يخصه جاز وقوعه من غير الارادة الا ترى ان الواحد
منا اذا فعل ارادة الاكل فانه لم يفعل هذه الارادة لغرض
يخصها جاز وقوعها من غير الارادة وشرطنا ان لا يكون
ممنوعا عن ارادته لانه لو كان ممنوعا عن ارادته جاز وقوع
الفعل من غير ارادة الا ترى ان الواحد منا اذا كان
مريدا طعام شهي لزيد وهو جائع فانه يتناول
ذلك الطعام ولو قدرنا كونه ممنوعا عن ارادته وذلك
بان يسلب الله تعالى منه الارادة اذا ثبت هذه الجملة
فاعلم ان المقصود بالفصل هو ان ما يريده الله تعالى
من الافعال على ضربين احدهما من فعل الله تعالى والاخر من فعل
غيره اما ما يكون من فعل الله تعالى فان الله تعالى يريدها
اجمع الا الارادة والكراهة والدليل على ذلك
ان الله تعالى عالما بكل ما فعله ويفعل كل ما يفعله لغرض

ان الله

لحصه سوا الارادة والكراهة ولا صح هناك فيجب ان يكون
مريدا لجميع افعاله سوا الارادة والكراهة واذا قلنا
ان الله تعالى لا يريد الارادة والكراهة فليس المراد به انه لا
يصح ان يريدهما لان الارادة انما يتعلق بصحة حدوث الشي والارادة
والكراهة يصح حدوثهما فيجب ان يصح ان يتعلق الارادة
بهما وانما المراد به انه لا يجب ان يكون مريدا لهما وذلك لانهما
ليسا مقصودين في انفسهما فلا فائدة في ارادتهما ولا يجب ان
يكون الله تعالى مريدا لهما واما ما يكون من فعل غيره فعلى
ضربين احدهما يكون حسنا والاخر لا يكون حسنا اما ما يكون
حسنا فعلى ضربين احدهما ما يكون له صفة زائدة على
حسنه والاخر ليس له صفة زائدة على حسنه اما ما يكون
له صفة زائدة على حسنه فهو الواجبات والنوافل والقديم
تعالى يريدها اجمع واما ما لا يكون له صفة زائدة على حسنه
فهو المباحات ولا خلاف في ان الله تعالى لا يريدها ولا يكرهها
في دار الدنيا واما الخلاف في انه هل يجوز ان يريدها
الله تعالى في دار الاخرة ام لا وليس الكلام فيه واما ما
لا يكون حسنا فهو القبائح والقديم تعالى لا يريد القبائح بل يكرهها
ويسخطها اما الدليل على ان الله تعالى مريد للطاعات
وهي الواجبات والنوافل هو ان عادته ما به نعلم ان الواحد
منا مريد لفعل من الافعال هو ان يامر به ويقدر من الله
تعالى ما هو اكثر من ذلك الا ترى ان الله تعالى امر بها
ووعد عليها بالثواب وزجر على تركها وتوعد بالعقاب
فيجب ان يكون الله تعالى مريدا لها دليل اخر وهو ان
ان الواحد منا اذا فعل هذه الطاعات كان مطيعا لله

ولن يكون مطيعا لله تعالى الا وقد اراد الله منه هذه الطاعات
لان المطيع هو من فعل ما اراده مولاه والذي يدل على ذلك قوله
تعالى ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع اي لا يفعل ما يريد
وروي ان النبي صلى الله عليه وآله كان في بعض اسفاره مع
عمه ابي طالب فضرب بعقبه الارض فنبع منها ماء فقال
ابو طالب يا محمد ان ربك ليطيعك فقال وانت لو اطعت الله
لاطاعك اي وانت لو فعلت ما اراد الله لفعل الله ما تريده
وقال الشاعر وقيل هو سويد ابن كاهل
رب من انضجت غيظا صدره قد تمنى لي موتا لم يطع
فعلمنا ان المطيع هو من فعل ما اراده مولاه فان قيل ليس
المطيع هو من فعل ما اراده مولاه وانما المطيع من فعل ما
امره مولاه قيل له هذا لا يصح لان الامر اذا تجرد عن الارادة
لم يسم امره الصيغة وهذه الصيغة يجوز ان توجد
ولا يكون امرا اذ لو كانت امرا لوجب في قوله تعالى اعملوا
ما شئتم ان يكون امرا ومعلوم خلاف ذلك ولهذا فلو
كان المطيع هو من فعل ما امره مولاه لوجب في عبد الاخرس
ان لا يكون مطيعا لمولاه لانه لا يفعل ما امره ومعلوم
خلافه دليل اخر على ان الله تعالى مريد للطاعات
وهو قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون
وهذه اللام لام الارادة والدليل على ذلك هو انه لا فرق
بين ان يقول القائل دخلت بغداد لطلب العلم وبين ان
يقول دخلت بغداد واردت طلب العلم حتى انه لو قال

دخلت بغداد لطلب العلم وما اردت كان مناقضة وظاهر
الآية يدل على ان الله تعالى اراد من جميع المكلفين الطاعات
واما المباحات فالخلاف بين مشايخنا رحمهم الله تعالى
ان الله تعالى لا يريدها ولا يكرهها في دار الدنيا لانه لا فائدة
في ارادتها وكراهتها واما الخلاف في دار الآخرة
فقال ابو علي ان الله تعالى لا يريدها ولا يكرهها لانه لا
فائدة في ارادتها وكراهتها وقوله تعالى كلوا واشربوا
هنيئا ليس بامر على الحقيقة وانما هو اطلاق واباحة
وقال الشيخ ابو هاشم ان الله تعالى يريد المباحات
في دار الآخرة وفيه فائدة وهو ان اهل الجنة اذا علموا
ان الله تعالى يريد منهم تلك المباحات كانت لهم اهنى
والذ كما ان الضيف اذا علم من حال المضيف انه يريد منه تناول
طعامه كان اهنا له والذ كذلك في مسئلتنا وقوله تعالى
كلوا واشربوا هنيئا امر على الحقيقة اذا ثبت هذه الجملة
حسما الخلاف وهو الكلام في ان الله تعالى لا يريد القبائح
بل يكرهها ويسخطها والدليل على ذلك انه غاية ما
يعلم ان الواحد منا كاره لفعل من الافعال هو ان ينهى عنه
وقد وجدنا من الله تعالى ما هو اكثر من ذلك الا ترى ان
الله تعالى نهى عن المعاصي وزجر عن فعلها وتوعد على
فعلها بالعقاب فيجب ان يكون الله تعالى كارها لها واعلم
لو كان الله تعالى مريدا للقبائح لوجب في الكفار والعصاة
ان يكونوا مطيعين لله تعالى لان المطيع هو من فعل ما اراده
مولاه واذا كان كذلك فليس الكفار والعصاة بالعقاب اولى
من المؤمنين ولا المؤمنون بالثواب اولى من الكفار

اجمع

والعصاة فكان يجب ان يثيبهم اجمع او يعاقبهم فاما ان يثيب
العصاة او يعاقب البعض فهذا مما لا وجه له ﴿ فان قيل ما
انكرتم ان المطيع هو من فعل ما امره مولاه دون من فعل ما
لا اراده مولاه ﴿ قيل له قد بينا الجواب عن هذا فيما
تقدم فلا وجه لاعادته ﴿ دليل اخر وهو ان الله تعالى
لو كان مريدا للقبائح لوجب ان يكون فاعلا لارادة القبيح
وقد ثبت ان ارادة القبيح قبيحة والله تعالى لا يجوز ان يفعل
القبيح لانه عالم بقبح القبيح مستغن عنه عالم باستغنائه
عنه وكل من كان كذلك لا يختار القبيح ﴿ فان قيل فلم قلتم
ان ارادة القبيح قبيحة ﴿ قيل له وذلك لان الامر بالقبيح
قبيح والارادة هي الموجبة للامر بالقبيح فاذا كان الامر بالقبيح
قبيحا وجب في الموجب له ان يكون قبيحا مثله ﴿ فان قيل
له وذلك لان القدرة مصححة والارادة موجبة فجاز في
القدرة لو كانت الارادة التي توجب كون الامر بالقبيح امرا
به قبيحة لوجب في القدرة على القبيح ان تكون قبيحة
ايضا ﴿ قيل له على القبيح الا تكون قبيحة وان كانت
لان ارادة للقبيح قبيحة ﴿ فان قيل الستم ارادة الحسن
تنقسم الى ما يكون حسنا والى ما يكون قبيحا ﴿ فهلا جاز في
ارادة القبيح ان تنقسم الى ما يكون حسنا والى ما يكون قبيحا
قيل له هذا لا يصح وذلك لان ارادة القبيح قبيحة وانما قبحت
لكونها ارادة للقبيح بدليل ان كل من عرف

كونها ارادة للقبيح عرف قبحها ومن لم يعرف كونها ارادة
للقبيح لم يعرف قبحها فيجب ان يكون قبحها لكونها ارادة للقبيح
وكل ما شاركها في كونها ارادة للقبيح وجب ان يشاركها
في القبح وليس كذلك في ارادة الحسن لانها لم تحسن
لكونها ارادة للحسن فجاز ان تنقسم الى ما يكون حسنا والى
ما يكون قبيحا وان لم يجب مثله في ارادة القبيح هذا كما ان الصدق
ينقسم الى ما يكون حسنا والى ما يكون قبيحا والكذب كله
قبيح وذلك لان الكذب انما قبح لكونه كذبا بدلالة
ان من عرف كونه كذبا عرف قبحه ومن لم يعرف كونه
كذبا لم يعرف قبحه فيجب ان يكون قبحه لكونه كذبا فكل
ما شاركه في كونه كذبا يجب ان يشاركه في القبح بخلاف
الصدق وذلك لانه لم يحسن لكونه صدقا وانما يحسن لانه
حصل فيه غرض وتعرى عن سائر وجوه القبح فجاز
ان ينقسم الى ما يكون حسنا والى ما يكون قبيحا وان لم يجب
مثله في الكذب ﴿ دليل اخر وهو انا نقول لهم لو كان
الله تعالى مريدا للقبيح لوجب ان يكون حاصلا على صفة
النقص والله تعالى لا يجوز ان يكون حاصلا على صفة النقص
فلا يجوز ان يكون مريدا للقبيح ﴿ فان قيل هذه القضية
انما تجب في الواحد منا لانه مريد بارادة والقديم تعالى
مريد لذاته فلا يجب اذا كان مريدا ان يكون حاصلا
على صفة من صفات النقص ﴿ قيل له هذا لا يصح وذلك ان
ما كان صفة نقص لم يفترق الحال فيه بين ان يكون للذات
وبين ان يكون لمعنى الا ترى ان كونه جاهلا لما كان صفة النقص

لم يفرق الحال فيه بين ان يكون للذات وبين ان يكون لمعنى
فان قيل القوم مرضعان لا وعال ولحن نقول الله تعالى
مريد لذاته ولا يجب اذا كان مريدا لذاته ان يكون فاعلا القبيح
قيل له هذا لا يصح وذلك لانا قد بينا ان الله تعالى لا يجوز
ان يكون مريدا لذاته فلا يصح ما ذكرتموه واستدل
قاضي القضاة رحمه الله بالسمع جريا على عادته انه اذا انتهى
الادلة العقلية اراد ان الادلة السمعية موافقة
لادلة العقل فمن ذلك قوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد
وظلما نكرة في النفي والنكرة في النفي تقتضي العموم وظاهر
الاية يدل على ان الله تعالى لا يريد كل ما يتناول اسم الظلم
كما ان الواحد منا اذا قال ما اردت رجلا فانه يدل على
انه لم يرد كل ما يتناول اسم الرجل فان قيل ما انكرتم
ان الله تعالى لا يريد ان يظلمهم ولكن يريد ان يظالموا قيل
له هذا لا يصح لانه لو جاز ان يقال ذلك لجاز ان يقال ذلك
في قوله تعالى والله لا يحب الفساد ان الله تعالى لا يريد
ان يفسدهم ولكن يريد ان يفسدوا ولم يرتكب ذلك
احد من المجبرة الا الاشعرية واعلم ان الظلم
على ضربين منها ما يخصه ومنها ما يتعداه فاما ما يخصه
فهو كالقبيح والكفر والمعاصي والشرك قال الله تعالى
ان الشرك لظلم عظيم واما ما يتعدى فظاهر ومن دليل
اخر من جهة السمع على ان الله تعالى لا يريد القبائح وهو

قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر
واليسر النفع الخالص او ما يؤدي الى الله والطاعات تؤدي
الى النفع الخالص وهو الثواب فيجب ان يكون يسرا والعسر
هو الضرر الخالص او ما يؤدي الى الله والمعاصي والقبائح
تؤدي الى الضرر الخالص فيجب ان يكون عسرا وظاهر
الاية يدل على ان الله تعالى مريد للطاعات وكاره للمعاصي
دليل اخر من جهة السمع على ان الله تعالى لا يريد القبائح
وهو قوله تعالى كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها
بين ان المعاصي كلها مكروهة ومع كونها مكروهة لا يجوز
ان يكون مريدا لها ومما يدل على ان الله تعالى لا يريد القبائح
هو ان الحكيم منا في الشاهد لا يريد شتم نفسه وسوء الثنا
عليه وقتل اوليائه واحبائه واصفيائه والقديم تعالى
اذا كان احكم الحاكمين كيف يجوز ان يريد شتم انبيائه
وسوء الثنا عليه وقتل اوليائه واحبائه واصفيائه دليل
اخر وهو ان الله تعالى لو كان مريدا للقبائح لوجب
ان يكون مختارا لها لان المريد هو المختار واحد الامرين انه
لا فرق بين ان يقول القائل اردت وبين ان يقول اخترت
حتى انه لو قال اردت وما اخترت كان مناقضة ومن
علامة كون اللفظين المتفقين في الفائدة ان يتساويا في الاستعمال
معا ويرد لا معا بحيث لو اثبت احدهما ونفي الاخر تناقض
الكلام دليل اخر وهو ان الله تعالى لو كان مريدا للقبائح
لوجب ان يكون محبا لها وراضيا بها لان الارادة والمحبة والرضى
واحد الامرين انه لا فرق بين ان يقول القائل اردت كذا

عند المعاصي فهما يرفعان كل دار ... عند ... [illegible]

وبين ان يقول احب كذا او ارضيه حتى لو قال اريد كذا
وما احب وما ارضى به كان سائلا فصح ان يقال قولكم ان
الارادة والمحبة واحد لانه يستعمل احدهما حيث يستعمل
الآخر لا يصح وذلك لانه قد يستعمل احدهما حيث لا يستعمل
الآخر الا ترى ان القائل احب جاريتي ولا يقول اريدها فبان له يقول
هذا لا يصح وذلك لان قوله احب جاريتي مجاز بالنقصان ومعناه
احب الاستمتاع بها كما يقال احب الاستمتاع بها على
انه يقال اريد الاستمتاع بها وعند ذلك يصح في لفظين ان يكون معناهما
واحدا ثم يستعمل احدهما مجازا حيث لا يستعمل الآخر
الا ترى ان الغائط والمكان المطمئن من الارض معناهما واحد
باصل الوضع ثم يستعمل احدهما مجازا حيث لا يستعمل الآخر
في اصل فاستعمل الغائط كناية عن قضاء الحاجة ولم يستعمل
الآخر دليل آخر وهو ان الله تعالى لو كان مريدا للكفر
والمعاصي لوجب ان يكون الكفار والعصاة كلهم مطيعين لله
تعالى لان المطيع من فعل ما اراده مولاه واذا كان كذلك
فليس المؤمنون بالثواب اولى من الكفار والعصاة ولا الكفار
ولا العصاة بالعقاب اولى من المؤمنين فكان يجب ان
يثيبهم اجمع او يعاقبهم اجمع فاما ان يثيب البعض ويعاقب
البعض فهذا مما لا وجه له دليل آخر وهو ان الله تعالى
نهى عن فعل المعاصي والحكيم منا لا يجوز ان ينهى عما
يريده والقديم تعالى اذا كان احكم الحاكمين كيف يجوز
ان ينهى عما يريده ثم للقوم شبهة في هذه المسألة

منها قوله تعالى ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس فهذه
اللام لام الارادة والقديم تعالى بين انه خلق كثيرا من الجن
والانس واراد ان يدخلوا النار كما ان اللام في قوله تعالى وما خلقت
الجن والانس الا ليعبدون لام الارادة والجواب عن ذلك
هو انا نقول لهم هذا لا يصح لان هذه اللام لا يجوز ان تكون لام
الارادة لان لام الغرض والارادة انما تدخل في المصادر والافعال
والافعال المضارعة وجهنم اسم جامد فلا يجوز دخول
لام الغرض والارادة فيه الا ترى انه يقال دخلت بغداد
لطلب العلم او لاطلب العلم ولا يقال دخلت بغداد للسماء
والارض لما كان اسما جامدا ثم فان قالوا المراد به انه ذرأنا
للعقاب لجهنم كثيرا من الجن والانس والعقاب ليس باسم
جامد قلنا فقد عدلتم عن الظاهر واذا عدلتم عن الظاهر
فلستم بالتأويل اولى منا بل نتأوله على وجه يوافق ما ذكرناه
من الادلة العقلية فنقول المراد بقوله تعالى ولقد ذرأنا
لجهنم كثيرا من الجن والانس اي وعاقبتهم ان يصيروا الى النار
فتكون اللام لام العاقبة وقد ورد في كتاب الله وفي كلام
العرب قال الله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا
وحزنا ومعلوم انهم لم يلتقطوه ليكون لهم عدوا وحزنا وانما
التقطوه ليكون لهم قرة عين الا انه لما كان عاقبته ان صار لهم
عدوا وحزنا قال ليكون لهم عدوا وحزنا وقال انما نملي
لهم ليزدادوا اثما اي وعاقبتهم ان يزدادوا اثما وقال الشاعر
اموالنا لذوي الميراث نجمعها ودورنا لخراب الدهر نبنيها
وقال آخر له ملك ينادي كل يوم لدوا للموت وابنوا للخراب

سماها كما الجمادات التي الساكن
وقال اخرون والموت لعدد الوالدات
والام في جميع ذلك العاقبة ﻫ وقيل في المثل رتاع لقاعده
اكل عن حامدح سمعه اخرى لهم في المسئلة وهي انهم
قالوا لو وقع في العالم ما لا يريده الله تعالى او لم يقع ما يريده
لوجب ان يدل على ضعفه وعجزه كما ان الشاهد اذا اراد
من جنده او رعيته امرا من الامور ولم يقع او وقع ما لا يريده
دل على ضعفه وعجزه فالجواب عن ذلك ان هذا لا يصح
لان ما يريده الله تعالى على ضربين احدهما يكون من فعل نفسه
والاخر يكون من فعل غيره اما ما يريده من فعل نفسه
فاذا لم يقع دل على ضعفه وعجزه لان من حق القادر على
الشي اذا دعاه الداعي ان يفعل فعلا من الافعال ولا منع
يجب ان يحصل فاذا لم يحصل فانما لم يحصل اما لمنع او عجز
واما ما يريده من فعل غيره على ضربين احدهما
يريده على سبيل الاكراه والاخر يريده على سبيل الاختيار
اما ما يريده على سبيل الاكراه فاذا لم يحصل دل على
ضعفه وعجزه لانه يبين عن انه غير قادر على الشي
الذي يلجئه الى ذلك الفعل ﻫ واما ما يريده على سبيل
الاختيار فاذا لم يقع لم يدل على ضعفه وعجزه واما ما
قالوه في الملك فلا يصح وذلك لان ما يريده الملك في الشاهد
من جنده ورعيته على ضربين احدهما يريده على سبيل الاكراه
لمنافعه ومضاره والاخر يريده على سبيل الاختيار

لمنافعهم ومضارهم ﻫ واما ما يريده على سبيل الاكراه
لمنافعه ومضاره فاذا لم يقع دل على ضعفه وعجزه ﻫ واما ما
يريده على سبيل الاختيار لمنافعهم ومضارهم فانه لا يدل على
ضعفه وعجزه الا ترى انه لو اراد من جنده ورعيته ان
يصوموا بالنهار ويقوموا بالليل لنفعهم فاذا لم يقع ذلك
لم يدل على ضعفه وعجزه وكما ان الرسول صلى الله عليه
وعلى اله اراد الايمان من ابي لهب فلم يقع يدل على ضعفه
وعجزه ﻫ وكما ان الامام والمسلمين اذا ارادوا من اليهود
المضي الى المسجد وترك المضي الى البيع والكنائس لنفعهم فاذا
لم يقع لم يدل على ضعف الامام والمسلمين ﻫ وبعد فانا نقول
لهم كما ان الملك في الشاهد اذا اراد من جنده ورعيته امرا
فلم يقع دل على ضعفه وعجزه وكذلك لو امرهم بامر من الامور
فاذا لم يقع وجب ان يدل على ضعفه وعجزه ﻫ واذا كان كذلك
وجب في القديم تعالى اذا امر الكافر بالايمان ولم يقع ان
يدل على ضعفه وعجزه ﻫ فان قالوا الامر كذلك قلنا كذلك في
مسلما اذا اراد الله تعالى الايمان من الكافر ولم يقع فلا
يدل على ضعفه وعجزه وان قالوا ان هذا انما وجب في الواحد
منا لانه اذا امره فلا بد من ان يكون مع امره ارادة فاذا لم
يقع دل على ضعفه وعجزه بخلاف القديم تعالى لانه يصح
ان يامر من غير الارادة فاذا لم يقع لم يدل على ضعفه وعجزه
قلنا لو كان كذلك لوجب في الواحد منا اذا امر من غير الارادة
ان لا يدل على ضعفه وعجزه حتى يجب مثله في القديم تعالى
وبعد فان الامر لا يصير امرا الا بالارادة شاهدا

ومن عدم الارادة
وعلمنا ولا يصح من الله تعالى ان يامر من عدم ارادة
فاذا لم يحصل ما امره وجب ان يدل على ضعفه وعجزه
ونقعد فانا نقول لهم الملك اذا اراد من حشمه ورعيته
امرا من الامور فلم يقع دل على ضعفه وعجزه وكذلك
لم يقع ما احبه ورضي به او وقع ما لا احبه ولا يرضاه دل
على ضعفه وعجزه فقولوا في القديم تعالى اذا او وقع
ما لا احبه ولا يرضاه او لم يقع ما احبه ويرضاه يدل على
ضعفه وعجزه فهذا الالزام لا يلزم الاشعري
لانه يقول ان الله تعالى يحب الكفر والمعاصي ويرضى بها
واما يلزم الحنابلة لانهم يفرقون بين الرضى والمحبة وبين
الارادة فيقولون ان الله تعالى لا يحب الكفر ولا يرضاه
مع انه وقع ويحب الايمان ويرضى به مع انه لا يقع وان
كان لا يريده ونحن نقول الارادة والرضى والمحبة واحد
والدليل عليه ما ساه من قبل ونقعد فانا نقول لهم على
مذهبكم ان الله تعالى لم يرد الكفر من حيث كان كفرا وانما
اراده من حيث كان متنا فصل فاينما اوجب اذا
وقع ما لم يرده ان يدل على ضعفه وعجزه ونقعد فانا
نقول لهم لو كان كذلك لوجب في القديم تعالى اذا امر الكافر
بالايمان وعلم انه لا يؤمن ان يكون قد امره بما لو وقع دل
على ضعفه وعجزه ونورد هذه الطريقة على وجه
اخر فنقول لم قلتم انه اذا لم يقع ما اراد الله تعالى
دل على ضعفه وعجزه فان قالوا الدليل على ذلك

الشاهد فان الملك في الشاهد اذا اراد من حشمه ورعيته
امرا من الامور فلم يقع دل على ضعفه وعجزه قلنا
وباي علة جمعتم بين الشاهد والغائب ولم قلتم ان الملك
في الشاهد اذا اراد من حشمه ورعيته امرا من الامور فلم
يقع دل على ضعفه وعجزه فكذلك يجب في القديم تعالى
فان طالبتم بعلة الجمع لم تجدوا اليها سبيلا ثم نقول
لهم الملك في الشاهد اذا اراد من حشمه ورعيته امرا من
الامور فلم يقع دل على ضعفه وعجزه لعلة وتلك العلة
غير حاصلة في القديم تعالى وهو ان الملك يقوى بما يريده
من حشمه ورعيته فاذا لم يقع دل على ضعفه وعجزه لانه
يؤدي الى انه غير قادر على السبب الذي يلجئهم الى ذلك الفعل
وليس كذلك القديم تعالى لانه لا يقوى بما يريده من العباد
ولا يجب اذا لم يحصل ان يدل على ضعفه وعجزه هو بين ذلك
ونوضحه ان الملك في الشاهد اذا اراد من حشمه ورعيته ما
لا يقوى به كان يريد منهم ان يصوموا بالنهار ويقوموا بالليل
ثم لم يقع لا يدل على ضعفه وعجزه كذلك في مسالتنا
شبهة اخرى لهم في المسالة وهي انهم قالوا اجمعت
الامة على قولهم ما شاء الله كان وما لم يشا لم يكن وعندكم
ان الله تعالى شاء من الكافر الايمان فلم يكن وانه شاء ايمان
الكافر ولم يكن ولم يشا من الكافر الكفر فكان وهذا خلاف
مذهبكم والجواب عن ذلك لا نسلم ان هذا اجماع لان الامة
لا تامر الامة ولا نطلق هذا القول بل هو من اطلاقات
الحشوية اللهم الا ان نعدها من الاجماع والاجماع منعقد

دون شاهد ثم نقول لهم ان الاستدلال بالسمع في هذه المسئلة
لا يصح وذلك لان صحة السمع مبنية على ان الله تعالى عدل
حكيم لا يفعل القبيح فما لم يثبت ان الله تعالى عدل حكيم
لم يثبت صحة السمع وبعد فان مراد الاجماع من هذا
غير معلوم ضرورة فيجب حمله على وجه يوافق ما ذكرناه
من الدلالة العقلية والسمعية لان قول الامة مثل قول الله تعالى
وقول الرسول صلى الله عليه وعلى اله وقول الله تعالى
وقول الرسول صلى الله عليه وعلى اله اذا لم يكن المراد
به معلوما ضرورة يجب تاويله الا ترى انا لما لم نعلم
مراد الله من قوله وجاء ربك ضرورة تاولنا وقلنا المراد به
وجاء امر ربك وكذلك لما لم نعلم مراد الله تعالى ضرورة
من قوله فاتى الله بنيانهم من القواعد تاولنا وقلنا المراد به
فاتى امر الله بنيانهم من القواعد فخر عليهم السقف فكذلك
تاولنا هذا الكلام وقلنا المراد بقوله ما شاء الله كان اي
ما شاء الله كان من فعل نفسه وما لم يشا لم يكن من فعل
نفسه وبعد فان غرض المسلمين بذلك تنزيه الله
تعالى وهذا انما يثبت في فعل نفسه دون فعل غيره
وبعد فانا نقول لهم المسلمون قد اجمعوا على قولهم لا مرد
لامر الله والكفار يردون امر الله فان قالوا المراد به
لا مرد لفعل الله قلنا وكذلك المراد بقوله ما شاء الله كان
اي ما شاء الله كان من فعل نفسه وما لم يشا لم يكن
من فعل نفسه ح وبعد فان الامة مجمعة على قولهم

استغفر الله من جميع ما كره الله وعندكم ان كل
ما في العالم بقضاء الله وقدره ومشيئته والاجماع على هذا
اظهر من الاجماع على قولهم ما شاء الله كان وما لم يشا لم يكن
شبهة اخرى لهم في المسئلة وهي انهم قالوا قد ثبت ان
الله تعالى مريد لذاته فيجب ان يكون مريدا لسائر المرادات
ومن جملة المرادات القبائح فيجب ان يكون الله تعالى مريدا لها
والجواب عن ذلك لا نسلم ان الله تعالى مريد لذاته وقد
بينا انه لا يجوز ان يكون مريدا لذاته بل يجب ان يكون مريدا
بارادة محدثة موجودة لا في محل فلا يجب ان يكون مريدا للقبائح ح
شبهة اخرى لهم في المسئلة وهي انهم قالوا قد ثبت ان
الله تعالى فاعل للقبائح وخالق لها فيجب ان يكون مريدا
لها والجواب عن ذلك هو انا نقول لهم لم قلتم انه اذا كان
فاعلا للقبائح وجب ان يكون مريدا لها فان قالوا الدليل
على ذلك الشاهد فان الواحد منا اذا كان فاعلا للقبيح
كان مريدا له وانما كان مريدا للقبيح لانه فاعل قلنا لك [illegible]
تعالى ح ولئن سلم فلم ان العلة في انه مريد للقبيح هو انه
فاعل له فان طالبتم بتصحيح ذلك لم تجدوا اليه سبيلا ح
ثم نقول لهم هذا باطل بارادة القبيح فان الواحد منا يفعلها
ولا يكون مريدا لها وبعد فانا لا نسلم ان الله تعالى
فاعل للقبائح لانا قد بينا فيما تقدم ان الله تعالى غير فاعل للقبيح
شبهة اخرى لهم في المسئلة وهي انهم قالوا ان الله تعالى
عالم بما يقع في العالم من القبائح وقادر على ان يمنع العباد
منها وله المنع فيجب ان يكون مريدا لها هذا كما ان الملك
في الشاهد اذا اوقع من جنده ورعيته ما يعلم وهو

قادر على ان يمنعهم منه وله المنع فاذا لم يمنع يدل على انه مريد
له كذلك في مسلساه والجواب عن ذلك هو انا نقول
لهم هذا باطل بالامام والمسلمين فانهم يعلمون من اليهود
والنصارى المضي الى البيع والكنايس وهم قادرون على ان يمنعوهم
فاذا لم يمنعوهم لم يدل على انهم يريدون ما يفعلونه فان
قيل نحن قد احترزنا عن هذا بان قلنا وله المنع وليس للامام
والمسلمين منعهم من المضي الى البيع والكنايس قيل له
هذا احتراز لمجرد دفع الالزام وكل احتراز يكون
لمجرد دفع الالزام فانه يكون باطلا ثم انا نقول لهم هذا باطل
بالحربي فان الامام والمسلمين اذا علموا من حاله انه يمضي الى البيع
والكنايس وهم قادرون على منعه ولهم المنع فاذا لم يمنعوا
لا يدل على انهم مريدون لمضيه ثم نقول لهم لا نسلم ان
للقديم تعالى منع العباد من القبائح لانه لو كان كذلك لبطل
التكليف وان منع لا باختيار وهذا لا يصح شبهة اخرى
لهم في المسلة وهي انهم قالوا لو كان الله تعالى مريدا للطاعات
لوجب في الواحد منا اذا قال والله لاصلين غدا ان شا
الله فلم يصل ولم يلزمه ان يحنث في يمينه ومعلوم بالاجماع
انه لا يحنث في يمينه والجواب عن ذلك ان شا الله في
هذا الموضع انما هو للمنع من استقرار اليمين لانه في العرف
منع الكلام من النفاذ فكانه منع به من استقرار اليمين ولهذا
لا يحنث جواب اخر ذكره الشيخ ابو علي رحمه
انه قال ان المراد بان شا الله في هذا الموضع اي ان شا الله

ان يسهل لي ويلطف فاذا لم يسهل ولم يفعل ما ان الله تعالى
لم يشا ان يفعل ما هو لطف له لعلمه انه ليس في مقدوره ما هو
لطف له فيصلي لا انه على ما يقوله انه اراده بالشرط فقال لا يحنث
قيل له هذا خرق الاجماع فقال الاجماع لم ينبه الى ما اشبه الله
ولو انبهوا الى ما اشبه لقبلوه لانهم انما افتوا به ونحن قلنا
لا نسلم ان هذا اجماع الامة فان من علما الزيدية من قال انه يحنث ونصوا
على ذلك فقالوا فان الرجل لامراته انت طالق ان شا الله فانه لو
كان مستمسكا لها بالمعروف لا يقع الطلاق لان الطلاق مباح
في هذا الوقت والله تعالى لا يريد المباح ولا يقع الطلاق وان
لم يكن ممسكا لها بالمعروف يقع الطلاق فان الطلاق واجب
في هذا الوجه والله تعالى يشا الواجب فيقع الطلاق شبهة
اخرى لهم في المسلة وهي انهم قالوا لو كان الله تعالى يريد منا
مجاهدة الكفار ولا تتم مجاهدتنا الا بكفرهم فهو في القديم تعالى
ان يريد منهم كفرهم والجواب عن ذلك ان الله تعالى لم يشا
مجاهدة الكفار على الاطلاق وانما انما شا مجاهدتهم بشرط
ان يكفروا فاذا لم يكفروا لم يشا الله تعالى مجاهدتهم ولا يجب ان
يكون مريدا لكفرهم هذا كما ان الرسول صلى الله عليه وعلى اله
اراد الاغتسال من الجنابة ثم ان الاغتسال من الجنابة لا يتم الا بالنكاح
والزنا فلا يجب في الرسول صلى الله عليه وعلى اله ان يكون مريدا
النكاح او الزنا اذا كان مريدا الاغتسال منه كذلك في مسلساه
شبهة اخرى لهم في المسلة وهي انهم قالوا لو لم يكن الله تعالى
مريدا للقبائح لوجب اذا وقعت القبائح ان تعالى ان هذه القبائح وقعت
سهوا من القديم تعالى ام ابا وهو معلوم بالاجماع انه لا يجوز اجرا

هذه اللفظة على الله تعالى والجواب عن ذلك ان الانا نقل
ورد في كلام العرب على معنيين احدهما بمعنى المنع والاخر بمعنى
الكراهة اما بمعنى المنع فهو قول القايل فلان لك الضيم وفلان لا يحب
الضيم اي يمنع ولا يجوز ان يكون المراد به ها هنا الكراهة لان هذه
اللفظة تستعمل في القوي والضعيف مشتركا ان
في الكراهة وانما بمعنى الكراهة كما في قول القايل فلان يابى ان
يفعل كذا اي يكره فهو المراد دون قولكم ان هذه القبايح وقعت
بابا القديم تعالى ام اباها فان قالوا اريد بالاباء المنع على سبيل
الاكراه والالجاء قلنا هذا لا يصح لانه لو كان كذلك لوجب
ان يمنع التكليف وان قالوا المراد به المنع على سبيل الزجر
والمنع والنهي والوعيد فمسلم وان قالوا اريد به الكراهة
فكذلك نقول الا انه لا يجوز اجراء هذه اللفظة على الله تعالى
لان هذا استعمل في الضعيف والقديم تعالى قوي لا يجوز عليه
الضعف فلا يجوز على الله تعالى اجرا هذه اللفظة لانه يوهم الخطا
تعلقها في كتاب الله تعالى فما ذكر المشبهة وهي انهم قالوا
قال الله تعالى وما كانوا ليومنوا الا ان يشا الله وهذا يدل على ان
الله تعالى اذا لم يشا الايمان منهم لا يقع واذا اراد الله تعالى
منهم الايمان يقع وكذلك قال الله تعالى ولو شا الله ما اقتتلوا
وهذا يدل على ان الاقتتال يقع بمشية الله تعالى ولو شا الله
تعالى ان لا يقتتلوا لما اقتتلوا والجواب عن ذلك لا نسلم
لان استدلالكم بالسمع في هذه المسئلة لوجهين احدهما هو ان صحة
السمع مبني على ان الله تعالى عدل حكيم لا يفعل القبيح
فاذا لم يثبت ان الله تعالى لا يريد القبيح لم يثبت ان الله تعالى

لا يفعل القبيح واذا لم يثبت ان الله تعالى لا يفعل القبيح لم يثبت
عدله وحكمته واذا لم يثبت عدله وحكمته لا يصح التعلق بكلامه
والثاني هو انه لا يمكن اثبات محدث في الغايب الا بعد اثبات محدث في الشاهد
ثم اثبت في الشاهد محدث لا يثبت في الغايب محدث حتى يستدل
بكلامه ولقد قال القوم لا يصح لهم التعلق بهذه الايات لوجهين
احدهما هو ان الله تعالى خص بعض الاشيا بالمشية دون البعض
ولو كان مريدا لذاته او بارادة قديمة لوجب ان يكون مريدا لساير
المرادات فلا يجوز ان يخص بعض الاشيا بالمشية دون البعض
والثاني هو ان الله تعالى قال وما كانوا ليومنوا الا ان يشا الله وان
اذا دخلت على الفعل المضارع افاد الاستقبال وهذا يوجب
ان يكون الله تعالى شايا في المستقبل وهذا يوجب ان يكون الله تعالى
مريدا بارادة محدثة فبطل قولهم ان الله تعالى مريد بارادة
قديمة او مريد لذاته ثم نقول هذه الايات ونقول المراد بقوله تعالى
ما كانوا ليومنوا الا ان يشا الله اي ما كانوا ليومنوا الا ان يشا الله
على سبيل الاكراه وقوله ولو شا الله ما اقتتلوا اي ولو شا الله على
سبيل الاكراه ما اقتتلوا وهكذا كل مشية في القران فالحمل
على المراد بها مشية الاكراه والدليل على صحة هذا
التاويل قوله تعالى ان نشا ننزل عليهم من السما اية فظلت اعناقهم
لها خاضعين بين الله تعالى انه لو شا الايمان من الكفار على سبيل الاكراه
لوقع ويدل على ذلك ايضا قوله تعالى ولو شا ربك لامن من في
الارض كلهم جميعا اي ولو شا ربك على سبيل الاكراه
لامن من في الارض كلهم جميعا ثم قال على سبيل التاكيد افانت
تكره الناس حتى يكونوا مومنين ومما يدل على فساد قول

المجبرة قوله تعالى سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا
ولا اباؤنا ولا حرمنا من شيء وهذه الآية تدل على فساد مذهب
المجبرة من خمسة اوجه احدها ان الله تعالى حكى صريح
مذهب المجبرة ثم رد عليهم فقال كذلك كذب الذين من
قبلهم والثاني انه قال حتى ذاقوا باسنا وهذا لا يقال
الا للمبطل والثالث هو انه قال هل عندكم من علم فتخرجوه
لنا وهذا لا يقال الا للمبطل والرابع هو انه قال ان تتبعون
الا الظن وهذا لا يقال الا للمبطل والخامس هو انه قال وان
انتم الا تخرصون اي تكذبون لان الخرص هو الكذب قال الله
قتل الخراصون اي لعن الكذابون وهذا لا يقال الا
للمبطل فهذه جملة القول في هذا الفصل

فصل العرض بهذا الفصل

الكلام في ان الله تعالى لا يجوز ان يعذب اطفال المشركين
بذنوب ابائهم والخلاف في ذلك مع المجبرة فان عندهم الله
تعالى يجوز ان يعذب اطفال المشركين بذنوب ابائهم ويتعلقون
فيما ليس به ركيكة منها انهم قالوا انما نعذبهم لان اباهم اذنبوا
ومنها وهو انهم قالوا الحسن تعذيبهم لانهم جزء من ابائهم فكما يجب
تعذيب سائر اجزائهم فكذلك يجب ان يجري العذاب عليهم
ومنها انهم قالوا الحسن تعذيبهم لان تعذيبهم كتعذيب ابائهم
اذا ان اولادهم من اطفال المشركين يحرقون فانه يلحقهم الم
الم ومنها هو انهم قالوا الحسن تعذيبهم لان الله تعالى

يعلم من حالهم انهم اذا بلغوا كفروا ومنها انهم قالوا الحسن تعذيبهم
لان حكمهم في الدنيا حكم ابائهم فكذلك يجب ان يكون حكمهم حكم
ابائهم في دار الاخرة ومنها انهم قالوا ان الله تعالى يامرهم
في دار الاخرة بدخول النار فيعصون فيه فيصيرون مستوجبين
للعقوبة ومنها اخبار رويت عن النبي صلى الله عليه وعلى
اله منها ما روي عن خديجة انها سالت النبي صلى الله عليه وعلى اله
عن اطفال كانت لها في الجاهلية فقال النبي صلى الله عليه وعلى اله
لو شئت لاسمعتك ضغاءهم في النار واستدل قاضي القضاة
رحمه الله بالسمع وهذه المسالة والاستدلال بالسمع وهذه المسالة
لا تصح وذلك لان صحة السمع مبنية على ان الله تعالى عدل حكيم لا
يفعل القبيح فاذا لم يثبت ان الله تعالى لا يجوز ان يعذب اطفال
المشركين بذنوب ابائهم لم يثبت حكمته وعدله واذا لم يثبت
حكمته وعدله لم يثبت صحة السمع واذا لم يثبت صحة السمع لم يصح
التعلق به الا ان قاضي القضاة جرى على عادته بانه يشرح جملة
مسئلة الادلة العقلية والسمعية لكي يبين ان الادلة السمعية
موافقة للادلة العقلية واول ما في ذلك يجب ان يبين حقيقة
الثواب والعقاب واما العذاب فهو كل ضرر خالص
يصل الى الغير على سبيل الجزاء والنكال واما الثواب فهو كل
منفعة خالصة مفعولة بالغير على سبيل التعظيم والاجلال
والادلة السمعية على ان الله لا يجوز ان يعذب اطفال المشركين
بذنوب ابائهم قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا والصبي
لم يبعث اليه الرسول فلا يجوز ان يعذبه ومنها قوله تعالى
ولتجزى كل نفس بما تسعى وقوله كل نفس بما كسبت رهينة والطفل
لم يكسب ذنبا يكون به رهينا فلا يجوز ان يعذبه الله تعالى

ومما يدل قول الرسول صلى الله عليه وعلى آله رفع القلم عن
ثلثة عن النائم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يفيق وعن الصبي
حتى يبلغ ه ومن كان القلم مرفوعا عنه لا يجوز ان يعذبه الله تعالى
واقوى ما يدل على ان الله تعالى لا يجوز ان يعذب اطفال المشركين
الدلالة العقلية وهو ان تعذيب الطفل ولا ذنب له يكون ضررا
لا نفع فيه ولا دفع ضرر ولا استحقاق ولا اللطف لوجه حسن ه
المعذب فيكون ظلما صريحا والظلم قبيح والله تعالى لا يجوز ان
يفعل القبيح فان قيل ما انكرتم انه لا يقبح من الله تعالى ذلك لانه
مالك في ملكه ومالك العباد فله ان يفعل ما يشاء قيل له هذا
لا يصح وذلك ان الله تعالى مالك في ملكه له ان يفعل ما يشاء ولكن
من اين انه يشاء الظلم فيفعله ونحن لا نسلم ان الله تعالى
يشاء الظلم بل لا يشاء الا ما هو حكمة وصواب وحسن فيفعل
فان الله تعالى مالك في ملكه لا يجب ان يكون له فعل كل ما يشاء الا
ترى ان الواحد منا قد يكون مالكا للدار فيريد سكناها ثم ليس
له ان يجد المعول فيهدمها من غير غرض وكذلك فان الواحد منا
قد يملك رزمة من ابريسم ثم ليس له ان يحرقها في صحن داره ه
ونحو هذا كذلك في مسلماته فان قيل ما انكرتم ان هذا انما
يقبح من الواحد منا لانه منهي عنه والقديم ليس بمنهي عنه فحسن
منه ه والجواب عن ذلك ان هذا لا يصح لانه لو كان كذلك
لوجب فيمن لا يعرف النهي والناهي ان لا يعرف قبح ذلك وهذا
فهذا يوجب في الملحدة اذا لم يعرفوا النهي والناهي ان
لا يعرفوا قبح ذلك ومعلوم انهم يعرفوا قبح ذلك ه ه ه

فان قيل ما انكرتم انهم لا يعرفون قبح ذلك ولكنهم يعتقدونه
قيل له لو جاز ان يقال ذلك انهم لا يعرفون الفرق بين
الاسود والابيض ولكنهم يعتقدونه وانما جمعنا بينهما لان
سكون النفس في احد الموضعين كسكون النفس في الموضع
الاخر ه فاما ما قالوه اولا من انه يحسن تعذيب اطفال
المشركين لانهم اذنبوا فباطل وذلك لان تعذيبه ولا ذنب له يكون
اخذا له بذنب غيره وقد نفى الله تعالى ذلك بقوله ولا تزر
وازرة وزر اخرى اي لا يؤاخذ احدا بذنب غيره ه وبعد
فلو جاز ان يؤخذوا بذنوب ابائهم في دار الاخرة لجاز ان
يؤاخذوا بذنوب ابائهم في دار الدنيا فكان يجب اذا سرق
اباهم او الحد ويرجم اذا زنا ابوه ومعلوم خلاف ذلك ه واما
ما قالوه ثانيا من انه يحسن تعذيب اطفال المشركين لانهم
جزء من اجزاء ابائهم فكما يحسن تعذيب سائر اجزائهم كذلك
يجب ان يحسن تعذيب هذا الجزء فباطل وذلك لانه ليس بجزء من اجزائه
بدليل ان ما يجد ابوه من الالم لا يجده وما يجده هو من الالم
لا يجده ابوه فكيف يكون جزءا من اجزائه وبعد فلو جاز تعذيبه
في دار الاخرة لانه جزء من اجزائه لجاز ان يقطع اذا سرق ابوه
او يحد ويرجم اذا زنى ابوه لانه جزء من اجزائه ومعلوم خلاف
ذلك ه واما ما قالوه ثالثا من انه يحسن تعذيب اطفال المشركين
لان تعذيبهم كتعذيب ابائهم فباطل وذلك لان تعذيبهم لا يكون
كتعذيب ابائهم لان ما يجده من الالم لا يجده ابوه وما يجده ابوه
من الالم لا يجده فلا يكون تعذيبه كتعذيب ابيه ه وبعد فلو
جاز ان يقال يحسن تعذيبه في دار الاخرة لان تعذيبه كتعذيب ابيه

لجاز ان يقال يجب تعذيبه في دار الدنيا لكن تعذيبه كتعذيب ابيه
واما ما قالوه ان يعاقب انه يجب تعذيبه لان المعلوم من حاله انه اذا
بلغ كفر فذلك باطل وذلك لانه لو جاز ان يعذبه لان المعلوم من
حاله اذا بلغ كفر لجاز ان يعذب اطفال المسلمين لان المسلمين
لان المعلوم من حالهم اذا بلغوا كفروا او يجاز ان يخلق الله تعالى
اشخاصا في الاخرة ولعذبهم لان المعلوم من حالهم انهم لو خلقهم
الله تعالى في دار الدنيا لكفروا كلهم كفروا او معلوم خلاف ذلك
واما ما قالوه ثانيا يجب تعذيبه لان حكمه حكم ابيه في دار الدنيا
فيجب ان يكون حكمه حكم ابيه في دار الاخرة فهذا باطل وذلك لان حكمه
حكم ابيه لا في باب العقوبات وانما حكمه حكم ابيه في مسائل شرعية
من المنع من المناكحة والموارثة والدفن في مقابر المسلمين ولو كان
حكمه حكم ابيه في باب العقوبات لكان يجب ان يقطع اذا سرق
ابوه او يحد اذا زنا ابوه ومعلوم خلافه ﻫ واما ما
قالوه ثالثا ان الله تعالى يامرهم بتقحم النيران فيعصون
منه فيستوجبون العقوبة فهذا باطل وذلك لان دار الاخرة
ليست بدار التكليف فلا يجوز ان يعذبهم لانهم قد امتنعوا من
دخول النار ﻫ وبعد فان هذا لا يصح على مذهبهم لانهم يقولون
من الاستطاعة ولا يقولون به ﻫ واما ما يرونه من الاخبار
فلا يصح وذلك لانه مما تطرق اليه العلل ولا يصح التعلق فيما
عن الواحد لانه لا يوجب العلم ﻫ ثم نقول ان صح
هذه الاخبار فانا نأولها على وجه يوافق ما ذكرناه فنقول
المراد بالاطفال في هذه الاخبار البالغين وقد يعبر بالاطفال
عن البالغين كما قال النبي عم ﻫ

عرضت لعامر والحبل يردى باطفال الحروب مسمراته
اي البالغين لانهم يكون ان يومنوا او يسيرون او يسبين لا يكون
من اهل الحرب فيجب ان يكون المراد به البالغين ﻫ والوافر
ان اسمهم اسم ابائهم في دار الدنيا فيجب ان يكون حكمهم حكم ابائهم
في باب العقوبات قيل له لا نسلم ان اسمه اسم ابيه في دار الدنيا
فان من يكون ابوه مؤمنا لا يسميه كافرا ولا يكون حكمه حكم ابيه في
باب العقوبات وانما يكون حكمه حكم ابيه في مسائل شرعية نحو
المنع من المناكحة والموارثة والدفن في مقابر المسلمين لكن
نمنع من اطفال المسلمين ﻫ فالواحد منهم حكم ابائهم في السبي
والقتل في السبي والقتل عقوبة فيجب ان حكمهم حكم ابائهم في
باب العقوبات ﻫ والجواب عن ذلك ان حكمهم حكم ابائهم
في السبي الا ان السبي لا يكون عقوبة لهم بل يكون ذلك ابتلاء
وامتحانا فيكون بمنزلة ما يوصله الله تعالى اليهم من الامراض
والاسقام في انه يكون ابتلاء وامتحانا ويعوضهم الله تعالى اعواضا
موفية بحيث لو خيروا وهم عاقلون بين تلك الاعواض وبين
ما لحقهم من الغم والهم لحاروا تلك الالام التي لحقتهم في السبي
لاجل تلك الاعواض ﻫ واما ما قالوه من ان حكمهم حكم
ابائهم في القتل فلا يصح وذلك لان النبي صلى الله عليه وعلى اله
نهى عن قتل النساء والاطفال والمشايخ الذين لا يطيقون
واما جواز قتلهم في بعض الاحوال فهو ان لا يمكنهم الوصول
اليهم الا بقتلهم مختلطين بقتلهم وذلك اذا تترسوا بهم
ان قتلهم لا يكون عقوبة بل يكون ابتلاء وامتحانا فالقديم تعالى
يعوضهم وصار ذلك بمنزلة ان يتترسوا بالمسلمين وباطفالهم
او بالبهائم فانه يجوز قتل المشركين واطفالهم اذا لم يمكنهم

الوصول اليهم الا بقتلهم ثم ان قتلهم لا يكون عقوبة بل يكون
بل يكون ابتلاء وامتحانا كذلك ههنا فان قيل اليس قد روي
عن النبي صلى الله عليه وعلى آله انه قال كل مولود يولد على
الفطرة فان ابويه يهودانه او ينصرانه او يمجسانه وهذا يدل
على ان يكون حكمهم حكم ابائهم في اليهودية والنصرانية والمجوسية
فالجواب عن ذلك ان هذا لا يصح لان هذا الخبر من اخبار الاحاد
ومسلك طريقهما العلم ولا يجوز العمل فيهما بخبر الواحد
لانه لا يوجب العلم ثم لو صح فمن اين ان المراد به ان حكمه
حكم ابيه في النصرانية واليهودية والمجوسية بل المراد انه
المرتين اما ان ابويه لاستمرارهما على اليهودية يحكمان
بيان له حكمهما او يكون المراد به ان ابويه يلقنانه اليهودية
والنصرانية والمجوسية تمت جملة القول في هذا الفصل

فصل في ان الالم يحسن بوجوه قبح الالام وجهها

ضل كثير من الناس فمنهم من قال ان الالام كلها قبيحة واللذات كلها
حسنة وان فاعل احدهما لا يجوز ان يكون فاعلا للآخر فاداهم
ذلك الى القول بالاصلين احدهما النور والآخر الظلمة حتى
يفعل النور الخير كله والظلمة تفعل الشر كله وان احدهما
لا يفعل ما يفعل الآخر وهم الثنوية ومنهم من قال ان الالام
لا تحسن الا اذا كان مستحقا فلما راوا الاطفال والمجانين والبهائم
تصل اليهم الالام مع انهم غير مستحقين لها اداهم الى القول
بالحلول عن هذه الاشخاص الى الجثث في قالب آخر فكلف
وعصى فالحق من الالام في هذا القالب عقوبة مستحقة

على ما فعله في ذلك القالب وهم اهل التناسخ ومنهم من قال
ان الالم لا يحسن الا اذا كان مستحقا ولما راوا الاطفال
والمجانين والبهائم تصل اليهم الالام اداهم الى القول بانهم لا
يالمون ولا يجدون الالم وهو قول البكرية ومنهم من قال
ان الالم قد يحسن وان لم يكن فيه نفع ولا دفع ضرر ولا استحقاق
ولا الظن للوجهين المتقدمين وقد يقبح وان كان فيه نفع او دفع
ضرر او استحقاق او الظن للوجهين المتقدمين فاداهم ذلك
الى القول بانه يختلف بحسب اختلاف الفاعلين فما فعله الله تعالى
يجوز ان يكون حسنا وان كان ما فعله الواحد منا يكون قبيحا
وهم المجبرة وعباد بن سليمان الضيمري وطريقة الكلام عليهم هو
ان نبين ان الالم يحسن اذا كان فيه نفع او دفع ضرر او استحقاق دفع
او الظن للوجهين المتقدمين ويقبح اذا لم يكن فيه نفع ولا دفع ضرر ولا
استحقاق ولا الظن للوجهين المتقدمين اذا ثبت هذا فاعلم
ان ما يوصله الله تعالى الى هذه الاجسام من الالام فانه على ضربين
احدهما يوصله الى المكلفين والآخر يوصله الى غير المكلفين فاما
ما يوصله الى غير المكلفين فان الله تعالى يعوضهم اعواضا موفية
فيخرج بالعوض عن كونه ظلما وبالاعتبار واللطف عن كونه عبثا
واما ما يوصله الى المكلفين فان الله تعالى يعوضهم اعواضا
موفية فيخرج بالعوض عن كونه ظلما وبالاعتبار عن كونه عبثا
وهذا الاعتبار واللطف اما ان يكون له او لغيره او لهما جميعا
وذكر قاضي القضاة رحمه الله يجب ان يكون لطفا
لغيره ولا يكون لطفا له الا مع انه لا حظ له واما الدليل على
انه يحسن اذا كان فيه نفع انا قد علمنا انه يحسن من الواحد منا
تحمل المشاق في الاسفار طلبا للعلوم والارباح والا تحمل

هذه المشاق لبراءة فيها النفع واما الدليل على ان الالم يحسن
اذا كان فيه دفع ضرر فهو ما قد علمنا انه يحسن من الواحد
منا تحمل المشقة بالفصد والحجامة وشرب الادوية والجرح لا بد له
الكريهة دفعا لضرر الدم الذي يخاف ان يتبع به واما الحسن
تحمل هذه المشاق لانه يدفع به ضررا عن نفسه هذا اذا كان
ما يدفعه به دون المدفوع واما اذا كان مثله او فوقه لم يحسن
كما في ضرب الكاتب واما الدليل على ان الالم يحسن اذا كان
مستحقا فهو ما قد علمنا انه يحسن من الواحد منا ان
يذم من يفعل القبائح والظلم والسفه والعبث والكذب
وقطع الطرق ويحسن لعنه والاستخفاف به واهانته
واما الحد فلانه مستحق له وكذلك يحسن ان يحد شارب
الخمر والزاني واما الحد فلانه مستحق واما الدليل على
ان غلبة الظن تقوم مقام العلم فيما طريقه المنافع والمضار
فهو ما قد علمنا ان الواحد منا اذا علم ان له في المسافرة نفعا
يحسن منه المسافرة وكذلك اذا اعتل في بطنه وكذلك فان
الواحد منا يحسن منه الفصد والحجامة اذا علم ان له دفع ضرر
وكذلك اذا اعتل في بطنه فثبت ان غلبة الظن تقوم مقام العلم
فيما طريقه المنافع ودفع المضار واما الدليل على ان
الالم يقبح اذا لم يكن فيه نفع ولا دفع ضرر ولا استحقاق
ولا الظن للوجوه المتقدمة فهو ما قد علمنا في الشاهد انه
انه يقبح من الواحد منا ايصال ضرر الى الغير لا يكون فيه
نفع ولا دفع ضرر ولا استحقاق واما قوله ذلك لانه

لانه ضرر بهذه الصفة بدليل ان كل من عرف كونه ضررا
بهذه الصفة عرف قبحه ومن لم يعرف كونه ضررا بهذه الصفة
لم يعرف قبحه فيجب ان يكون قبحه لكونه ضررا بهذه الصفة
واذا كان كذلك لم يجز ان يختلف بحسب اختلاف الفاعلين اذا ثبت
هذه الجملة فبطل قول الثنوية اذ قالوا ان الالام كلها قبيحة
واللذات كلها حسنة لانا قد بينا ان من الالام ما يكون حسنة ومن
اللذات ما يكون قبيحة الا ترى ان الالتذاذ بمال الغير يكون قبيحا
وبطل ايضا مذهب اصحاب التناسخ وذلك لانا قد بينا ان الالم يحسن
وان لم يكن مستحقا واما قولهم ان الحي غير هذا الشخص
وان الحي كان في قالب اخر وعصى فيما لحقه في هذا القالب يكون لهم
عقوبة مستحقة على ما كان قد فعل في ذلك القالب فباطل
وذلك لانا نعلم ضرورة ان هذه الجملة هي التي تالم وتجد الالم
فكيف يمكن ان يقال ان الحي غير هذا الشخص والحي هو الذي يجد
الالم وايضا فلو ان الواحد منا كان في قالب اخر قبل هذا
القالب لوجب ان يتذكر ما كان قد جرى عليه من الامور لا سيما
اذا كانت الامور عظيمة لجواز ان يكون امرا مستطيلا او
قاصرا مثل الحسنة والسابقة ومعلوم خلافه ولا يمكن
ان يقال انه لا يتذكر لتخلل زوال العقل بينهما وذلك ان تخلل
زوال العقل لا يؤثر في ذلك الا ترى ان الواحد منا اذا كان
في بلد وجرى عليه امور عظيمة ثم جن وتنقل من تلك البلد
الى بلد اخرى وثاب اليه العقل فانه يتذكر ما كان جرى عليه من الامور
العظيمة وكذلك لا يمكن ان يقال انه انما لا يتذكر لطول المدة
لان طول المدة انما يؤثر في الامور الصغار فاما في الامور العظيمة

فانه لا يؤمن ولعبد فلو كان ذلك عفوه مستحقه على ما
فعل وذلك للعالم لوجب في الانبيا ان يقولوا انما يلحقهم
من الالام عقوبة مستحقة على ما فعلوه فان احسن ومعلوم
انه لا يمكن ان يقال في الانبيا انهم عصوا حتى يكون ذلك عقوبة
مستحقة على ما عصوا او لعبد ولو كان كذلك لوجب اذا تاب
ان يزول عنه تلك الالام ومعلوم خلاف ذلك ومما يدل
على فساد مذهب اصحاب التناسخ هو ان التكليف لا بد من ان
يكون له ابتدا ولا بد من ان يكون حسنا ولا بد من ان يكون
وجه حسنه انما هو التعريض لدرجة الثواب فاذا جاز
تكليف المشقة لاجل النفع فهلا حسن الالم لاجل العوض
ويبطل ايضا مذهب البكرية بما بينا ان الالم يحسن وان الم الصبي مستحق
وهو ان هذه الاطفال والمجانين والبهائم يجدون الالم مع انهم
غير مستحقين لها واما قولهم انهم لا يجدون الالم فمكابرة
وجحد للضرورة لانا نشاهد حال الصبا ونجد ايما
الالم ونرى علامات ما يجدون من الالم بان الصبي يبكي
ويصيح ويصرخ فلو لم يجد الالم فلماذا يفعل ذلك
ويبطل ايضا مذهب اهل الاجبار وعباد وذلك انا قد بينا
انه يقبح اذا لم يكن فيه نفع ولا دفع ضرر ولا استحقاق
ولا الظن للوجوه المتقدمة وبينا انه انما يقبح لانه ضرر بهذه
الصفة بدليل ان كل من عرف كونه ضررا بهذه
الصفة عرف قبحه ومن لم يعرف كونه ضررا بهذه الصفة
لم يعرف قبحه فيجب ان يكون قبحه لكونه ضررا بهذه الصفة
واذا قبح لكونه ضررا بهذه الصفة لم يجز ان يختلف بحسب

اختلاف الفاعلين سواء كان من فعل الله تعالى او من فعل غيره
واعلم ان الحسن من الله تعالى الالام لوجهين احدهما العوض والاخر
الاعتبار فالعوض يخرجه عن كونه ظلما وبالاعتبار يخرج عن كونه
عبثا فيعوضه الله تعالى لكي لا يكون ظلما ويجعله لطفا واعتبارا
لكي لا يكون عبثا قبيحا ولا يجوز ان يوصله الله تعالى الالام
ذكر قاضي القضاة رحمه الله الذي يدل على ذلك هو ان الله تعالى
يقدر على ان يدفع ذلك الضرر من دون هذا الالم فايصال
الالم لكي يدفع ذلك الضرر يكون عبثا الا ان هذا يمكن الاعتراض
عليه فيقال القديم تعالى يقدر على ان يوصل اليه العوض من
دون الالام فالالام لاجله يجب ان يكون قبيحا فاذا قلنا حسن
من الله تعالى الالام لاجل العوض لان فيه اعتبارا او لطفا
فله ايضا ان يقول حسن من الله تعالى الالام لدفع الضرر
لان فيه اعتبارا او لطفا فاولى ان يقال ان ذلك الضرر
لا يخلو اما ان يكون من فعل الله تعالى او من فعل غيره فان
كان من فعله فلا يخلو اما ان يكون مصلحة او مفسدة فان كان مصلحة
لا يجوز ان يوصل الله الالم لكي يدفع به ما هو مصلحة وان كان
مفسدة لا يجوز ان يفعله الله تعالى هذا اذا كان ذلك الضرر
من فعله فاما اذا كان من فعل غيره فلا يصح ان يوصل اليه
لكي يدفع به هذا الضرر ثم ذكر رحمه الله من بعض
شبههم في انه يحسن الالام لاجل العوض ولو زدنا على حسن
احدها انهم قالوا ان الله تعالى انعم علينا بضروب من النعم
والاحسان فيجب ان يكون في مقابلته ودرس المشقة كما ان الواجد
منا اذا كان له ولد انعم عليه بجميع من الانعام وبضروب من الاحسان

حسن منا تحمله من رام المسقه وان لم يكن في مقابلته عوض موف
كذلك في مسئلتنا وَالثاني انهم يقولون ان الصحة والسلامة
وَالحيوة وَالقدرة عوارض الله تعالى فيحسن منه استردادها
وان الحفا بذلك الم كما انه يحسن من الواحد منا اذا كان له عند غيره
وديعه استردادها وان الحقه بذلك الم ع والجواب عن ذلك
ان ما قالوه اولا لا يصح وذلك لانا نسلم انه يحسن من الواحد
منا اذا كان منعما على غيره ان يحمله مسقه يقع الاعتداد بها بل نقع
وله ان يقول كان من حقك ان لا تنعم على بهذه النعمه ولا
يحملني هذه المسقه الاترى انه لو تصدق عليه بدينار ثم امره بنطهير
سطحه فانه لا يحسن بل له ان يقول كان من حقك ان لا تنعم ع
على بهذا الدينار ولا تامرني بهذه المسقه وانما يحوز ان يحمل
عليه مسقه لا يقع الاعتداد بها كان العطيه دينار ثم يقول
له ناولني ذلك الكوز ع واما ما قالوه ثانيا فلا يصح وذلك لانا
لا نسلم انه يحسن منه استرداد تلك العاريه منه اذا الحقه
الم من جهة العقل وانما يعلم ذلك بالسمع وَالقديم تعالى
يعوضه اعواضا في الاخره بما لحقه من المسقه باسترداد العاريه
منه ع واعلم ان شيمه عاد في هذه المسئله هو انا نقول قد ثبت
ان الثواب لا يستحق على فعل الغير فكذلك العوض يجب
ان لا يستحق على فعل الغير ع والجواب عن ذلك فرق
بينهما وذلك لان الثواب مستحق بطريقة التعظيم والاجلال
لا يستحق على فعل الغير بل يجب ان يستحق على فعل نفسه ولس كذلك
العوض لان العوض مستحق بطريق ان وفي الحسابات في

الغير

وقيم المتلفات وارش الجنايات وقيم المتلفات انما يستحق
على فعل غيره دون فعل نفسه الاترى ان الواحد منا اذا امرق
على نفسه قميصا فانه لا يستحق العوض على احد وانما يستحق عوضا
على احد اذا كان غيره هو الذي مزق عليه القميص وكذلك يستحق
العوض يجب ان يستحق على فعل غيره دون فعل نفسه
ع فالم الوحش من الله تعالى الايلام لاجل العوض يحسن من
الواحد منا الايلام لاجل العوض لا سيما على مذهبكم
لان عندكم الحسن يكون حسنا لوقوعه على وجه واذا وقع
على ذلك الوجه حسن سوا كان من فعل الله تعالى او من فعل
غيره ولا يختلف بحسب اختلاف الفاعلين ع والجواب
عن ذلك ان هذا لا يصح وذلك لان ما يوصله الواحد منا من
الالم على ضربين احدهما يوصله الى نفسه والاخر يوصله
الى غيره اما ما يوصله الى نفسه فانه يحسن لاجل النفع والدفع الضرر
الاترى انه يحسن من الواحد منا تحمل المشاق في تحصيل العلوم
والارباح وكذلك فانه يحسن منه تحمل المسقه بالفصد والحجامه
وشرب الادويه دفعا للضرر العظيم الذي يخاف ان يلحقه
وكذلك فانه يحسن تحمل المسقه بالعدو وعلى الشوك فرارا
من السبع دفعا للضرر ع واما ما يوصله الى غيره فعلى ضربين
احدهما يوصله الى العاقل والاخر يوصله الى غير العاقل اما ما يوصله
الى غير العاقل فقد اختلف فيه شيخانا ابو علي وابو هاشم انه
هل يحسن عقلا او يحسن سمعا فقال الشيخ ابو علي انه يحسن
سمعا وقال الشيخ ابو هاشم انه يحسن عقلا والصحيح
مذهب ابي هاشم ع والدليل عليه هو انا نعلم بكمال عقولنا

انه يحسن من الواحد منا ان يحمل ولده مشقة بالاسفار طلبا
للعلوم والارباح وكذلك فانه يحسن منه ان يحمله المشقة بالفصد
والحجامة وشرط الادوية ومعالجة الزمن وكذلك الكحال وانا نعلم بكمال عقولنا انه
يحسن ان يحمل المشقة على البهائم بالحمل والركوب اذا كان يقوم
بمائها وعلفها وعلى هذا فان القوم ذهبوا الى ان النبي صلى الله عليه
كان متعبدا بشرائع من تقدم واحتجوا بان قالوا اوليس ان النبي
صلى الله عليه وعلى آله كان يركب البعير والفرس والحمار فهي
ان يكون متعبدا بشرائع من تقدم لانا نعلم حسن هذا عقلا
فقال الشيخ ابو هاشم انا نعلم عقلا حسن ذلك لانه اذا قام
بعلفه ومائه ويرفع عنه ضرر الحر والبرد يحسن منه
ان يحمله قدرا من المشقة هـ واما لو وصله الى الفاعل فقد
اختلف فيه شيخانا ابو علي وابو هاشم فقال الشيخ ابو علي
انه لا يحسن من دون رضاه وقال الشيخ ابو هاشم انه يحسن
من دون رضاه في بعض الاحوال والصحيح مذهب ابي هاشم
والدليل على ذلك انا قد علمنا انه اذا قيل للواحد لو ذهبت الى
هذا الملك وصلت الى ولاية كبيرة واموال جمة انه يحسن منه
ان يقوم له واذا لم يحسن ممن يلي عليه امره ان يقيمه الى ان يصل
الى تلك الاموال من دون رضاه وانما يحسن من الواحد منا
ايصال الالم الى الغير لاجل العوض لانه غير عالم باجزاء ذلك
الالم وما يستحقه في مقابلة الالم ولا يستوي به مكنه ان يوصل الله
عوضا موفرا فصح هـ ثم اورد رحمه الله من بعد الكلام في انه

هل يحسن الايلام لمجرد العوض ام لا وجملة القول في ذلك
ان هذه المسألة مما اختلف فيه الشيخان ابو علي وابو هاشم فقال
الشيخ ابو علي ان الالم يحسن لمجرد العوض وقال الشيخ ابو هاشم
انه لا يحسن لمجرد العوض والصحيح مذهب ابي هاشم والذي
يدل عليه هو ان الله تعالى لما كان يقدر ان يتفضل بمثل العوض من
غير هذا الايلام فالالم لاجله يكون عبثا قبيحا فيكون بمنزلة
ما لو استأجر الواحد منا اجيرا وكلفه نزح الهوا
او صب الماء من نهر الى نهر ثم يعطيه الاجرة فانه
وان خرج عن كونه ظلما لا يخرج عن كونه عبثا قبيحا فان قيل
يحسن الايلام لمجرد العوض وذلك لان الله تعالى اذا اوصل اليه
هذا العوض ابتداء يكون تفضلا ولو اوصله الله مع هذا الايلام
يكون مستحقا وللمستحق مزية على ما ليس بمستحق قيل له
لوجب ذلك ان يحسن من الواحد منا ان يستأجر اجيرا وكلفه نزح
الهوا او صب الماء من نهر الى نهر ثم يعطيه الاجرة فانه
لو اوصل الله هذه الاجرة من غير ان يكلفه ذلك كان تفضلا
ولو اوصل بعد تلك المشقة كان مستحقا وللمستحق مزية
على ما ليس بمستحق هـ ثم ذكر رحمه الله من بعد الكلام في ان
الله تعالى لا يحسن منه الايلام لمجرد نفع الاعتبار والدليل
على ذلك هو ان النفع الذي يصل الله بالاعتبار واللطف انما
هو الثواب والثواب يكون في مقابلة فعل الطاعات وترك
المعاصي فيصير هذا الضرر عاريا عن نفع في مقابلته فيصح لولا هذا
والا لوجب ان يقال انه لا يجب على القطع الى الان به مما يكون الواحد
منا معرفة ومعرفة توحيده وعدله وحكمته لانه يكون مع
مجرد الاعتبار واللطف فكما ان القول لا بد ههنا من مقابلة

اخرى يكون عوضا فكذلك اقول لا بد من ان يكون هاهنا عوض
لعرج فان قيل لو حسن من الله تعالى الايلام لاجل الاعتبار
لوجب ان يحسن من الواحد منا الايلام لاعتبار المكلفين لاسيما
على مذهبكم لانكم تقولون ان الحسن يكون حسنا لوقوعه
على وجه واذا وقع على ذلك حسن سواء كان من فعلنا او من
فعل الله ولا يختلف باختلاف الفاعلين قيل له هذا لا
يصح وذلك لانا لم نقل انه يحسن من الله تعالى الايلام لمجرد نفع
الاعتبار بل قلنا انه يحسن منه الايلام لاجل العوض وقلنا ان هذا
العوض يجب ان يكون موفيا لانه لو لم يكن موفيا لا يحسن
وذلك لان الله تعالى يولمه من غير من اصابه فيجب ان يكون
في مقابلته من النفع ما لو خير بينه وبين تلك الالام لكان
يختار تلك الالام لاجله وانما يكون كذلك اذا كان ذلك العوض
موفيا وقلنا انه لا بد فيه من الاعتبار واللطف لانه
لو لم يكن فيه اعتبار ولطف يكون عبثا قبيحا ويكون مثله ما لو
استاجر الواحد منا اجيرا وكلفه نزوح الهواء وصب
الماء من النهر الى النهر ثم اعطاه الاجرة فانه وان خرج عن
كونه ظلما لا يخرج عن كونه عبثا قبيحا والوجه في الموضعين واحد
لان الله تعالى يقدر على ان يوصل اليه ذلك العوض من دون
هذا الايلام فالايلام لاجله يكون عبثا قبيحا والواحد منا يمكنه
ان يوصل اليه هذه الاجرة من غير المشقة فتكليف المشقة
لاجله يكون عبثا قبيحا ولهذا قلنا ان الثواب يجب ان
يكون على وجه لا يحسن التفضل بمثله ابتداء لانه لو كان فلا

يحسن التفضل بمثله ابتداء في التكليف لاجله كما لو حسن منه التفضل
بالعوض في الايلام لاجله اذا ثبت هذه الجملة يحسن من الله تعالى
الايلام لانه عالم بمقادير ما يوصل الله من الالم ومقادير
العوض وقادر على ايصال العوض اليه وعالم باحكام العوض ويحسن منه
الايلام لاجل العوض وليس كذلك الواحد منا لانه لم توجد
فيه هذه الامور فقبح منه الايلام لاجل العوض ولو وجدت
فيه هذه الامور يحسن الصلاح ثم بين رحمه الله من بعد الكلام
في احكام العوض واول ما في ذلك يجب ان نعلم حقيقة العوض
فنقول العوض هو المنفعة المستحقة على سبيل التعظيم والاجلال
وهذا الحد جامع مانع مطرد منعكس شامل لجميع ما يكون من
جملة المحدود وهكذا يجب ان يكون كل حد الا ترى انا
اذا حددنا الوعيد نقول كل خبر يتضمن ايصال ضرر الى الغير
او تفويت نفع عنه في المستقبل فهذا الحد جامع مانع
منعكس مطرد شامل لجميع ما يكون من جملة المحدود وكذلك
اذا حددنا العبادة نقول نهاية الخضوع والخشوع والتذلل
للغير وهذا الحد جامع مانع منعكس مطرد شامل لجميع ما يكون
من جملة المحدود واما حكم العوض فهو ان يكون موفيا لان
الله تعالى يولمه من دون من اصابه فيجب ان يكون قدرا
موفيا يختار لو خير بينه وبين ذلك الايلام لكان يختار ذلك الايلام
لاجل ذلك العوض ثم بين رحمه الله من بعد الكلام في ان العوض
هل يكون على سبيل الدوام او على سبيل الانقطاع وجملة القول
في ذلك ان الشيخ ابا الهذيل ذهب الى انه يكون على سبيل الدوام
والذي كان يذهب شيخنا ابو علي ثم رجع عنه تعالى انه يكون مستحقا
على سبيل الانقطاع وهذا هو مذهب الشيخ ابي هاشم وهو الصحيح

والدليل على صحة هذا المذهب هو ان العوض لو كان مستحقا على
سبيل الدوام لوجب ان نفع التكليف لا حل الثواب لمن قدر
العوض قد يحصل المفضل مثله فاذا كان على سبيل الدوام
وما من قدر منه الا ويحصل المفضل مثله حتى يبلغ قدر الثواب
فيساوي درجة المعوض درجة المثاب وجب ان نفع التكليف
لاجل الثواب لانه اذا احسن من الله تعالى ايصال المكلف الى مثل
درجة الثواب ابتدا والى ما يساويه فنفع التكليف لاجل
الثواب كما انه لما حسن من الله تعالى العوض ابتدا فيقبح
الايلام لاجله فقط وايضا فلو كان العوض مستحقا على سبيل الدوام
لوجب في الواحد منا اذا امر وعلى غيره فيتضمن ان يستحق عليه
العوض دايما ومعلوم خلافه وايضا فلو كان العوض مستحقا
على سبيل الدوام لوجب ان نفع من الواحد منا تحمل المشاق في
لاستحقاق طلب المنافع منقطعة وقد عرفنا خلاف ذلك
وايضا العوض لو كان مستحقا على سبيل الدوام لوجب ان
نقبح من الواحد منا ان يتحمل المشاق ولاجرة منقطعة
ومعلوم حسن هذا فان قيل يحسن تحمل هذه المشاق
لان الله تعالى يعوضه اعواضا دايمة قيل له فيلزم ان لا يستحق
العوض على الله تعالى وهو ان يكون عبثا لا يحتاج الى ذلك
النفع الذي يلحقه بتحمل هذه المشاق وايضا فلو كان
دوام العوض شرطا في حسن الايلام لوجب فيمن لا يعرف
دوام العوض ان لا يعرف حسن الالام لان العلم بالحسن فرع
على العلم بوجه الحسن اما على جملة واما على سبيل التفصيل
ومعلوم ان اصحاب ابي هاشم لا يعرفون ان العوض

٥٦

يكون على سبيل الدوام ومع ذلك فانهم يعلمون حسن الالام
ثم من خالف في هذه المسالة شبهتان احدهما هو انهم يقولون
ان القول بانقطاع العوض يؤدي الى دوامه وذلك لانه اذا
انقطع ذلك العوض يلحقه الم فيستحق به عوضا اخر على
الله تعالى واذا انقطع ذلك العوض يستحق به عوضا على
الله تعالى وهذا يؤدي الى دوامه والجواب عن ذلك
هو ان القول لهم ان القديم تعالى اذا لا يخلو اما ان يوصله الى المكلف
او يوصله الى غير المكلف فان كان غيرها لا يخلو اما ان
يكون مستحقا للثواب او يكون مستحقا للعقاب فان
كان مستحقا للثواب فان الله تعالى يعوضه فاذا انقطع ذلك
العوض يتفضل مثله من المنفعة ولا يلحقه بذلك الم وان
كان مستحقا للعقاب فان الله تعالى يمكن ان يوفره عليه
قبل خروجه من دار الدنيا ويمكن ان يوفره بعد خروجه من
دار الدنيا قبل دخول النار ويمكن ان يجعله تخفيفا لعقابه
على وجه لا يقع الاعتداد به فاذا انقطع لا يلحقه الم وان كان
غير المكلف فان الله تعالى يمكن ان يعيده الى الصورة يلتذ
اهل الجنة بالنظر اليهم على وجه لا يلحقه الم ولا يستحق عوضا
على الله تعالى ويمكن ان يتفضل عليه مثله عوضا دايما في زمان
الثاني هو انهم قالوا المنافع على ضربين احدهما الثواب والاخر
العوض وقد ثبت ان الثواب يكون على سبيل الدوام
وكذلك العوض يجب ان يكون على سبيل الدوام ثم
والجواب عن ذلك نفرق بينهما وذلك لان الثواب
يكون مستحقا بطريقة التعظيم والاجلال والتعظيم والاجلال
يكون على سبيل الدوام وكذلك الثواب يجب ان يكون على

سبيل الدوام بخلاف العوض وذلك لانه يستحق بطريق دوس
الجنايات وقيم المتلفات واروش الجنايات وقيم المتلفات تكون
على سبيل الانقطاع فكذلك العوض يكون على سبيل الانقطاع
فان قيل فالقديم تعالى اذا الم هذه الحيوانات لابد من ان
يكون في مقابلتها عوض ثم ان هذا العوض يجب ان يكون من
جنس ما يعتادونه في دار الدنيا والثواب يكون من جنس ما
يعتادونه في دار الدنيا فكان من الواجب ان يجعل لهذه الحيوانات
رياض وحشائش ومعالف وان يجعل من بعض ما هم وعلفهم وكل
ذلك دخول في باب المحالات ح والجواب عن ذلك ان
الله تعالى اذا الم هذه الحيوانات ولابد من ان يعوض ثم ان
ذلك العوض لا يجب ان يكون من جنس ما يعتادونه في دار الدنيا
واذا اوصله اليه سواء كان من جنس ما يعتادونه او لم يكن من جنس
ما يعتادونه فان الله تعالى لو قدره عليهم بخلاف الثواب
وذلك لان الله تعالى امرنا بالطاعات ووعدنا عليها بالثواب
ورغبنا فيها والترغيب لا يقع الا بما هو من جنس ما يعتادونه
في دار الدنيا ثم بين رحمه الله من بعد الكلام في الالام التي توصل
هذه البهائم بعضها الى بعض واحكام الاعواض المستحقة عليها
وجملة القول في ذلك ان ما توصله الاجسام من الالام بعضها الى
بعض لا يخلو اما ان يوصله الى نفسه او يوصله الى غيره اما ما يوصله
الى نفسه فلا يخلو اما ان يستحق به العوض واما لا يستحق به العوض
فهو كان يكون مريضا ثم يشرب الادوية الكريهة فانه يكون حسنا
والقديم تعالى يعوضه ح واما لا يستحق به العوض فهو كان

اما ما يستحق به العوض

فمثاله يشرب الادوية الكريهة المرة الضارة المفرطة لمن لا
سميته فانه يكون حسنا ولا يستحق به عوضا على الله تعالى ح
واما ما يوصله الى غيره فلا يخلو اما ان يوصله الى المكلف او يوصله
الى غير المكلف فان اوصله الى المكلف فلا يخلو اما ان يكون حسنا
او قبيحا فان كان حسنا فلا يخلو اما ان يكون مستحقا او لا يكون
مستحقا فان كان مستحقا فلا يخلو اما ان يستحق به العوض او لا
يستحق به العوض اما لا يستحق به العوض فهو هذه الالام
المستحقة التي يوصلها الامام بالجلد الى الزاني وشارب الخمر
فانها تكون مستحقة ولا يستحق بها عوض على الله تعالى ح واما
ما يستحق به عوضا على الله تعالى فهو كان يكون الحد قد ثبت
من شرب الخمر والزنى فان الامام اذا حده يكون مستحقا له
ويستحق به عوضا على الله تعالى ح واما ما لا يكون مستحقا الظاهر
لحوال القصد فانه لا يستحق به عوضا عليه ح واما ما يكون ممّا
فهو كان يقتل غيره فانه يجب على الله تعالى ان يأخذ منه العوض
لاجل ذلك المولم وهذا العوض يجب ان يكون مثلا لذلك الضرر
حتى لا يكون ظلما ولا يجب ان يكون موفيا ولو كان موفيا واعطاه
باختياره لكان هو محسنا الله الا ترى ان الواحد منا اذا امرق
على غيره قميصا فانه يجب عليه ان يدفع اليه قيمته واذا دفع غيره
الثواب وكل واحد منهما ساويه في الجودة فانه يكون محسنا
الله ح واما ما يوصله الى غير المكلف فينقسم هذه الاقسام
التي ذكرنا والاصل فيه كما ذكرنا فيما تقدم ح واعلم انه يجوز
ان يكون الالم من جهة الواحد منا والعوض على الله تعالى اما بان
اوجبه او ندبه او اباحه او الجاه ح اما ما يكون بطريقه الاباحة
فهو كالذباح في الحج والهدايا على قول من يقول انها واجبة فان الالم

من جهة الواحد منا والعوض يستحق على الله تعالى ج وأما ما يكون
بطريقة الفضل فهو كالهدايا المندوبة في الحج والذبح على قول من
يقول ايهما كان الا لم يكون من جهة الواحد منا والعوض يستحق على
الله تعالى ج وأما ما يكون بطريقة الإباحة فهو كذبح البهائم التي
أباحها الله لنا فإن الألم يكون من جهتنا والعوض يستحق على الله تعالى
ج وأما ما يكون بطريقة الإلجاء فهو كأن يكون في مقابلة أسد يخاف
أن يفترسه ولا يمكنه الفرار منه إلا بالعدو على زرع غيره فإن
الله تعالى قد ألجأه بسبب الأسد إلى العدو على زرع الغير فيكون
الألم من جهة الواحد منا والعوض يستحق على الله تعالى هذا إذا كان
السبع ملجأ إلى ذلك من جهة الله تعالى فأما إذا لم يكن السبع
ملجأ فإن العوض لا يستحق على الله تعالى على السبع ولا يمكن أن
إما لأنه ليس له عقل ولا يجب العوض عليه لأن كمال العقل ليس بشرط
في أن العوض على من يكون من جهته الألم لولا ذلك وإلا لوجب
في الصبي والمجنون إذا أتلفا مال الغير أن لا يلزمهما الضمان ج وأورد
رحمه الله من بعد الكلام في المستحق للعوض والمستحق عليه
العوض وجملة القول في ذلك أن المستحق للعوض لا يخلو إما أن
يكون مكلفا أو لا يكون مكلفا فإن كان مكلفا فلا يخلو إما أن يكون
مستحقا للثواب أو يكون مستحقا للعقاب فإن كان
مستحقا للثواب فلا يخلو إما أن يستحق العوض على الله تعالى
أو يستحق على غيره فإن كان يستحق العوض على الله تعالى
فإن الله تعالى يوفره عليه في دار الآخرة وإن كان يستحقه
على غيره فإن الله تعالى يأخذ منه ويوفره عليه ج وإن كان
مستحقا للعقاب فلا يخلو إما أن يستحق العوض على الله تعالى

أو على غيره فإن استحق العوض على الله تعالى فإن الله تعالى يوفره
عليه قبل خروجه من دار الدنيا وبعد خروجه من دار الدنيا
قبل دخول النار أو يجعله موفرا في تضاعيف العقاب إذا أدخل
النار على وجه لا ينتفع به الأعداد وإن كان يستحق العوض على
غيره فإن الله تعالى يأخذ منه ويوصله إليه قبل خروجه من دار
الدنيا أو بعد خروجه من دار الدنيا قبل دخول النار ج وإن لم يكن
مكلفا فلا يخلو إما أن يستحق العوض على الله تعالى أو على غيره
فإن استحق العوض على الله تعالى فإن الله تعالى يوفره عليه
في دار الآخرة وإن كان مستحقا على غيره فإن الله تعالى يأخذ
منه ويوفره عليه على وجه إذا انقطع لا يلحقه بانقطاعه
ألم ج وأما المستحق عليه العوض فلا يخلو إما أن يكون مكلفا
أو لا يكون مكلفا
أي واحد منهما كان فإن الله تعالى يأخذ منه العوض ويوفره
على المستحق ويكون حال القديم تعالى فيما يستحق الناس من الأعواض
كحال الولي إذا كان يكتب بده الأيتام والتعدي لبعضهم على البعض فإن له أن
يأخذ من المستحق عليه ويوفره على المستحق وكذلك القديم تعالى
له أن يأخذ الحق من المستحق عليه ويوفره على المستحق له ولهذا قال
صلى الله عليه وآله قال إن الله تعالى لينتصف يوم القيامة للمظلوم
من الظالم حتى أنه لينتصف للجماء من القرناء وإنما يكون ينتصف
إذا أخذ الحق من المستحق عليه ووفره على المستحق ج واعلم
أن الله تعالى لا يجوز أن يمكن حيوانا من إيلام حيوان إلا ويعلم أن
له عوضا في الحال أو يعلم أنه سيكون له عوض في المستقبل وهذا
لأن الأمة قد أجمعت على أن الله تعالى ينتصف للمظلوم من الظالم فمتى
لم يمكنه من إيلام غيره إلا ويعلم أن له عوضا في الحال أو سيكون
له عوضا في المستقبل لم يكن إنصاف هو أن يأخذ العوض من المرهق

عليه وتوفيره على المستحق ولا يجوز ان يوفره من عند نفسه الا
ترى ان الخصمين اذا تحاكما الى الحاكم فان الحاكم انما يكون منصفا اذا
اخذ الحق من المستحق عليه وتوفيره على المستحق فاما اذا وفره
من عند نفسه فانه لا يكون منصفا كذلك في مسئلتنا ثم اورد
رحمه الله من القدح شبهة تعلق بها المجبرة والملحدة
وتكلم عليها على وجهين احدهما هو انهم قالوا قد ثبت ان هاهنا
حيوانات كالحيات والعقارب وثبت وردان والخنافس
والجعلان ثم والثاني انهم قالوا قد ثبت ان هذه الحيوانات مؤذية
فيجب ان يكون خلقهما قبيحا والملحدة يتوصل به الى نفي الصانع فيقول
لو كان هاهنا صانع فلم حكيم لما جاز ان يفعل ذلك والمجبرة
يتوصل به الى اضافة القبائح الى الله تعالى فيقول قد ثبت ان
هذا قبيح وقد فعله الله تعالى فاذا جاز ان يفعل بعض القبائح
جاز ان يفعل سائرها ثم والثاني الكلام عليهم من طريقين
اثنان احدهما طريقه على سبيل الجملة والاخرى طريقه على
سبيل التفصيل اما الطريقة على سبيل الجملة فهو انا نقول
لهم قد ثبت ان هاهنا صانعا عدلا حكيما لا يفعل القبيح وقد فعل
هذا فيجب ان يكون فيه وجه من وجوه الحكمة ثم وان لم نعلم ذلك
الوجه على سبيل التفصيل لا يضرنا ثم واما الطريقة على سبيل
التفصيل فهو انا نقول لهم لا نسلم ان هذه الحيوانات قبيحة من جهة
العقل وانما تكون قبيحة من جهة المرائي والمنظر والمراد به
انا لا نشتهي النظر اليها ولا نستحسنه ثم والدليل على
ان هذه الحيوانات لا تكون قبيحة من جهة العقل هو انها لو كانت
قبيحة من جهة العقل لما جاز اختلاف العقلاء فيها كما ان الظلم

لما كان قبيحا من جهة العقل لا يجوز اختلاف العقلاء فيه كذلك في
مسئلتنا وقد ثبت ان العقلاء مختلفون فيه فمنهم من يستحسنه
ومنهم من يستقبحه فلا يجوز ان يكون قبيحا من وجه المرائي والمنظر
ولا يكون قبيحا من جهة العقل ولا يكون قبيحا من جهة المرائي والمنظر
الا ترى ان الواحد منا اذا مشى مشية على خلاف المعلوم
والعادة محسوس فان هذه المشية تكون قبيحة في المرائي والمنظر
ولا تكون قبيحة من جهة العقل بل تكون حسنة وكذلك فان الواحد
منا اذا مشى مشية في الحرب كمشية القبيح ليتعاطاه المسلم
الى السلطان فان هذه المشية تكون حسنة من جهة المرائي والمنظر
وتكون قبيحة من جهة العقل ثم واما قولهم ان هذه الحيوانات مضرة
مؤذية فيجب ان يكون خلقهما قبيحا فلا نسلم وذلك لانا ننتفع
بنفسها وننتفع بما لا يكون لها منفعة بنفسها ظاهر وكونها
منتفعا بها في الدنيا وفي الآخرة اما في الدنيا فظاهر ثم اما الدنيا فانه ينتفع
بها وعلى هذا فان الاطباء يقولون لو وجد من العقرب معجون ينتفع
للصرع المبانة لانه يسده ويخرجه منه وكذلك فان الافعى
لو حصل منه الترياق الاعظم الذي ينتفع من سائر السموم ثم واما النفع
في الآخرة فهو ان الله تعالى كلفنا باداء الطاعات واجتناب المقبحات
ووعدنا على فعلها بالثواب ونهى عن ترك الواجبات
وفعل المقبحات وتوعد علينا بانواع من العقوبات منها الحيات
والعقارب فلا بد من ان تكون الحيات والعقارب معلومة
حتى يقع الزجر بها والوعيد علينا فثبت انها منتفع بها في الدنيا
وفي الآخرة فيجب ان يكون خلقهما حسنا وليس المراد من هذه النظر اليها
ولم يستحسنه يجب ان يقبح خلقهما ثم ولهذا لو قبح خلق هذه
الحيوانات لانها مضرة ومؤذية لوجب ان يقبح سائر الاجسام

لانه اذا امر بما لا يصح من جميعه على وجه من الوجوه مضرة
الى غيره فيجب ان يقبح خلقه ومعلوم خلافه فيجب ان يكون
قولهم باطلا ومذهبهم فاسدا وما قلناه كان صحيحا فهذه
جملة القول في هذا الفصل **فصل** في الغرض بهذا
الفصل الكلام في ان الله تعالى اذا كلف المكلف فلا بد من ان
يبين صفة ما قد كلفه وذلك لان الله تعالى لم يأمر بمجرد ذلك
الفعل وانما يأمر بايقاعه على وجه دون وجه وانما يحسن ذلك
اذا كان عالما به وذلك لانه لو لم يكن عالما كان تكليفه لما لا يعلم
وتكليف ما لا يعلم قبيح والله تعالى لا يجوز ان يفعل القبيح ولهذا
الحال في ذلك لا يجوز ان يجبره بتكليف ما لا يعلم وان جوزوا تكليف
ما لا يقدر وان كان منهم من يجوز تكليف ما لا يعلم وتكليف ما
لا يقدر عليه هـ فان قيل اليس يحسن من الواحد منا ان يأمر
غيره وان لم يعلم صفة ما يأمر به فهلا جاز ان يكلف الله تعالى
بالفعل وان لم يبين صفة ما قد كلفه هـ قيل له هذا لا يصح
وذلك لان التكليف بالشيء وان لم يبين صفة ما قد كلفه قبيح والواحد
منا ليس حكيما فيجوز ان يقع منه ما هو قبيح بخلاف القديم
لانه قد ثبت حكمته فلا يجوز ان يقع منه الا ما هو حسن وايضا
حسن في بعض الاحوال ان يأمر غيره ولم يبين صفة ما يأمر
به كان يقول لغيره اذا ذهبت غدا الى السوق فاعمل لي
عملا فانه انما يحسن وذلك لان المأمور به معلوم وهو توطين
النفس والعزم على ان يفعل له فعلا يحسن ذلك ويقع من الله
تعالى لانه لا يأمرنا بتوطين النفس والعزم على ان يفعل لاجله
فعلا وها هنا مسئلة قد تورد ويتعلق بها على وجوه احدها
هو انهم قالوا يقولون ان الله تعالى كلف العاجز والمعدوم

والضعيف مع انهم لا يعلمون ما كلفهم فهلا جاز ان يكلف وان
لم يعلم المكلف ما كلفه به هـ والثاني هو انهم يقولون اليس الله تعالى
كلف المعدوم والعاجز مع انه غير قادر ولا موجود فهلا
جاز ان يكلف وان لم يبين صفة ما كلفه هـ والثالث فهو انهم
قالوا اليس ان الله تعالى كلف المعدوم والعاجز مع كونه
معدوما وعاجزا وهذا قبيح فهلا جاز ان يكلف وان لم
يبين صفة ما كلفه هـ والاصل في الجواب عن ذلك هو
ان الله تعالى ما كلف المعدوم والعاجز والضعيف على حال
كونه ضعيفا عاجزا ممنوعا ومعدوما وانما كلفه بشرط
ان يوجد ويصير قادرا متمكنا مزاح العلة مجرد الدواعي والتناصف
على هذا الوجه يجري الامر انه يحسن من الواحد منا ان يأمر
النجار بانجاز باب غدا وان لم يمكنه في الحال وانما يحسن لانه
امره بشرط ان يمكنه غدا ويصير هو قادرا متمكنا مزاح العلة
مجرد الدواعي واعلم ان هذا مما قالوا انه يحسن ان يكلف من غير ان
يكون قادرا ممكنا بل يقبح الامر انه يقبح من الواحد منا ان يأمر
غيره لصعود السطح في الحال من غير ان يمكنه من السلم
وكذلك فانه يقبح من الواحد منا ان يأمر النجار بانجاز باب
في الحال من غير ان يمكنه مما يحتاج اليه هـ ثم اورد رحمه الله من
بعد الكلام في التكليف وثمرته وان الثواب لا يحسن
الابتداء به واول ما في هذا الباب ان يعلم حقيقة التكليف فنقول
التكليف اعلام الغير في ان له ان يفعل وان لا يفعل نفعا وضررا
مع مشقة تلحقه بذلك اذا لم يبلغ الحال به حد الالجاء وهذا الاعلام
اما يكون بخلق العلم الضروري فيه او بنصب الادلة ولهذا
قلنا ان المكلف على الحقيقة ليس الا الله تعالى لان الاعلام على هذا
الوجه لا يصح الا في حق القديم تعالى هـ واما ثمرة التكليف

هو الغرض الى درجة لا يمكن الوصول الى تلك الدرجة الا بالتكليف
وهو الثواب ع اما الكلام في ان الثواب لا يحسن الابتدا
به فهو ان الثواب لا بد من ان يكون بطريقة التعظيم والاجلال
والتعظيم والاجلال انما يحسن اذا كان مستحقا الا ترى انه لا
يحسن من الواحد منا ان يعظم اجنبيا على الحد الذي يعظم
والده لانه لا يستحقه ولا ان يعظم والده على الحد الذي يعظم
الرسول صلى الله عليه وعلى اله لانه لا يستحقه ولا ان يعظم
الرسول صلى الله عليه وعلى اله على الحد الذي يعظم رب العزة
لانه لا يستحقه واذا ثبت ذلك حسن من الله تعالى التكليف
لاجل الثواب فقط فاما الحال في ذلك الحال في الايلام لاجل العوض
فقط وذلك لانه يحسن الابتدا بالعوض من دون الايلام فيقبح
الايلام لاجله ع فان قيل لو كان الغرض بالتكليف انما
هو وصول المكلف الى درجة الثواب لوجب ان يقبح
تكليف من المعلوم من حاله انه يكفر لانه لا يصل الى الثواب
قيل له ليس الغرض بالتكليف انما هو وصول المكلف
الى درجة الثواب بل الغرض بالتكليف انما هو تعريض المكلف
لدرجة الثواب والتعريض حاصل في حق الكافر كما هو حاصل
في حق المؤمن فيجب ان يحسن تكليفه كما يحسن تكليف ع ويحصل
بهذه الجملة الكلام في حسن تكليف من المعلوم من حاله
انه يكفر وجملة القول في ذلك ان هذا الفصل مما يتعلق به
المجبرة والملحدة اما الملحدة فيتوصل به الى نفي الصانع
ويقول لو كان هاهنا صانع حكيم لما جاز ان يفعل ذلك
ع واما المجبرة فيتوصل به الى اضافة القبائح الى الله تعالى

المؤمن

فنقول هذا قبيح وقد فعله الله تعالى فاذا جاز ان يفعل بعض
القبائح جاز ان يفعل سائر القبائح ولنا في الكلام عليهم طريقان
اثنان احدهما طريقة على سبيل الجملة والاخرى طريقة على
سبيل التفصيل اما الطريقة على سبيل الجملة فهو انا نقول
لهم قد ثبت ان هاهنا صانعا عدلا حكيما لا يجوز ان يفعل
القبيح وثبت انه كلف الكافر بالايمان مع علمه بانه لا يؤمن فيجب
ان يكون حسنا لانه لو كان قبيحا لما جاز ان يفعله الله تعالى
وللملحدة والمجبرة بين امرين اما ان يسلموا ان صانعا عدلا حكيما
او لا يسلموا فان سلموا ان صانعا عدلا حكيما فما ذكرناه لازم
لهم وان لم يسلموا ان هاهنا صانعا عدلا حكيما فانا لا
نكلمهم في ذلك وانما نكلمهم ان هاهنا صانعا عدلا حكيما
كما انا لا نكلم اليهود في جواز النسخ على الحد مع انه لا نقر
بنبوة محمد صلى الله عليه وعلى اله وهذه الطريقة احسن
للشيخ وفيه اخلاص مهمة العامل العدلي الذي لم يتدرب
بالنظر والاستدلال فانا نقول ثبت قد عرفت ان هاهنا صانعا
عدلا حكيما لا يفعل القبيح وقد فعل هذا فيجب ان يكون حسنا
لانه لو كان قبيحا لما جاز ان يفعله وان لم نعلم وجه الحسن
لا يقدح في العلم بالحسن كما انا وان لم نعلم وجه حسن تعبدنا
بهذه الشرعيات لا يقدح ذلك في علمنا بحسن الشرعيات
واما الطريقة على سبيل التفصيل فهو ان نقول ما له ولاجله
يحسن تكليف المؤمن حاصل في حق الكافر فيجب ان يحسن
تكليفه كما يحسن تكليف المؤمن ع بين ذلك ولو صحه ان ما له
ولاجله حسن تكليف المؤمن هو ان الله تعالى اقدره عليه
ومكنه وازاح علته وقوى دواعيه وفعل كل ما يحتاج اليه في
باب التكليف وهذا قائم في حق الكافر فيجب ان يحسن

تكليفه بما حسن تكليف المؤمن وبان في الكافر بما احسان
لنفسه لا يخرج ما فعله الله تعالى من ان يكون حسنا واحسانا
ونعمة وانعاما الا ترى ان الواحد منا اذا قدم الطعام الى
جائعين اشرفا على الهلاك فاذا تناول احدهما منه نجا ولم يتناول
الاخر حتى هلك لا يخرج ما فعله من ان يكون نعمة وانعاما
مع كل واحد منهما وكذلك لو ادلى حبلين الى غريقين وقصد
تخليصهما فانه اذا تشبث احدهما بالحبل نجا ولم يتشبث به الاخر
حتى هلك لا يخرج ما فعله من ان يكون نعمة وانعاما وحسنا
واحسانا مع كل واحد منهما فان قيل ما انكرتم انه انما
يحسن تكليف المؤمن لان الله تعالى يعلم من حال المؤمن انه يؤمن
ولا يكفر ولا يعلم من حال الكافر انه يؤمن فيقبح تكليفه
قيل له هذا لا يصح وذلك لان علم الله تعالى بانه لا يؤمن
لو كان مؤثرا في قبح تكليفه لوجب ان يكون علم الواحد منا
بانه لا يتناول الطعام مؤثرا في قبح تقديم الطعام اليهم
فان قيل كذلك اقول قلنا لو كان كذلك لوجب اذا غلب
في ظنه انه لا يتناول ان يقبح تقديم الطعام اليه لان غلبة الظن
تقوم مقام العلم فيما طريقه المنافع والمضار الا ترى انه
يحسن من الواحد منا المسافرة اذا علم ان له في المسافرة
نفعا وكذلك لو غلب في ظنه وكذلك فان الواحد منا اذا
علم انه اذا قدم الطعام الى رجل لياكله فانه يقبح تقديم
الطعام اليه وكذلك اذا غلب في ظنه فثبت ان غلبة
الظن تقوم مقام العلم فيما طريقه المنافع والمضار
واذا ثبت ان غلبة الظن تقوم مقام العلم فيما طريقه

المنافع والمضار فلو قبح تقديم الطعام اليه مع علمه بانه
لا يتناول لوجب ان يقبح مع غلبة الظن انه لا يتناول ومعلوم
انه يحسن تقديم الطعام اليه مع علمه بانه لا يتناول فيجب
ان يحسن من الله تعالى التكليف مع علمه بانه لا يؤمن وايضا
فلو كان علم الله تعالى بانه يفعل مؤثرا في حسن تكليف
المؤمن لوجب اذا لم يكن هذا العلم ان يقبح تكليفه كما ان العلم
بصدق الخبر لما كان مؤثرا في حسن الخبر فانه اذا لم يكن هذا
العلم يقبح الخبر كذلك في مسئلتنا ولو كان كذلك لوجب
ان يقبح من الواحد منا تقديم الطعام الى الجائع اذا لم يعلم
من حاله انه يتناول ومعلوم خلاف ذلك وكذلك يجب
ان يقبح ادلاء الحبل الى الغريق اذا لم يعلم من حاله انه يتشبث به
ومعلوم خلافه وبعد فلو كان علم الله تعالى بانه يؤمن مؤثرا
في حسن تكليفه لكان قد اثر العلم في المعلوم والعلم لا يجوز
ان يكون مؤثرا في المعلوم لانه لا يتعلق بالشيء الا على ما هو به
اذ لو كان كذلك لوجب في الواحد منا اذا علم الله تعالى وعلم
صفاته ان يؤثر علمه في الله تعالى وفي صفاته ومعلوم خلافه
وكذلك يجب في الواحد منا اذا علم الذات وصفات الاجناس
ان يؤثر علمه في الذات وصفات الاجناس ومعلوم خلافه
فان قيل ما انكرتم انه يقبح تكليف من المعلوم من حاله
انه يكفر لانه يتضرر به لانه لولا التكليف لما استضر بالعقاب
فيجب ان يقبح تكليفه قيل له هذا لا يصح وذلك لانه
لا يستضر بنفس التكليف وانما استضر بسوء الاختيار
لنفسه وبان في الاختيار لنفسه لا يخرج ما فعله الله تعالى
من ان يكون نعمة وليس من حيث انه لولا التكليف لما استضر

بالعقاب يجب ان يقبح تكليفه لولا ذلك والا لوجب ان
يقبح الحبوة لانه لولا الحبوة لما وصل الواحد منا الى هذه المضار
ومعلوم خلافه ولوجب في الواحد منا اذا اعطى غيره مالا
عظيما واحسن اليه به وانعم عليه ثم سرقه السارق
فلحقه به الم ان يقبح اعطاه هذا المال اليه لانه لولا هذا المال
لما استضر به ومعلوم خلافه فان قيل اذا علم الله تعالى
من حاله انه اذا كلفه لا يومن ان يكون عبثا والعبث قبيح فيجب
ان يكون تكليفه قبيحا قيل له اول ما في ذلك يجب ان نعلم
حقيقة العبث فهو كل فعل واقع من الفاعل له
اذا لم يحصل فيه غرض المثل الا ترى ان الواحد منا
اذا علم انه اذا سافر يربح على درهم درهما ويمكنه ربح درهم
من غير المسافرة فان هذه المسافرة تكون عبثا لانه لم يحصل
فيها غرض المثل الا انه انما يحصل فيه غرض المثل اذا كان
لا يمكنه ان يربح على درهم درهما الا بالمسافرة فلا تكون المسافرة
عبثا لانه يحصل فيها غرض المثل وكذلك فان الواحد منا اذا
اذا استاجر اجيرا ليكلفه بروح الهوا او صب الماء من
نهر الى نهر ثم يعطيه الاجرة فانه يكون عبثا قبيحا لانه لم يحصل
فيه غرض المثل لانه انما يحصل فيه غرض المثل اذا كان له فيه
منفعة فاذا لم يكن له فيه منفعة لم يحصل فيه غرض المثل
فيكون عبثا اذا ثبت هذا فان نظرنا في تكليف من المعلوم
من حاله انه يكفر انه هل يحصل فيه غرض المثل ام لا
فان يحصل فيه غرض المثل حكمنا بحسنه وان لم يحصل
فيه غرض المثل حكمنا بقبحه فنظرنا وعلمنا انه يحصل فيه
غرض المثل وهو تعريض المكلف الى درجة لا يمكن الوصول

بلغ

سابع

اليها الا بالتكليف وهو الثواب فلا يكون عبثا بل يكون حسنا ثم
فان قيل اذا علم الله تعالى من حال الكافر انه اذا كلفه يكفر
بان تكليفه يكون قبيحا الا ترى ان الواحد منا اذا ادلى حبلا
الى غريق ويعلم من حاله انه يخنق به نفسه فان هذا الادلا يكون قبيحا
كذلك في مسالتنا قيل له الواحد منا اذا ادلى حبلا الى غريق
فذلك الغريق لا يخلو اما ان يكون قادرا على ان يقتل نفسه
بان ياخذ على حلقه ويعصره حتى يموت ويكون قادرا على تخليصها قبل هذا الادلا
او لا يكون قادرا على قتل نفسه ولا على النجاة وانما
وانما يتمكن بالادلا من القتل ومن النجاة فان كان قادرا على ان يقتل قبل هذا الادلا لا
هذا الادلا على تخليص نفسه والمعلوم من حاله انه اذا ادلى
حبلا يخنق به نفسه فانه يكون قبيحا لانه مفسدة وان لم يكن قادرا
على قتل نفسه قبل هذا الادلا ولا على تخليص نفسه وانما يتمكن بالادلا
من قتل نفسه من النجاة فان هذا الادلا يكون حسنا لانه تمكين
والتمكين يكون حسنا لولا ذلك والا لوجب في كل تمكين
ان يكون قبيحا لانه ما من تمكين من الخير الا وهو تمكين من
القبيح الا ترى ان الواحد منا اذا اعطى غيره مالا فانه كما مكنه
من اسباب المباح فانه يمكنه من اسباب المحظور والتكليف وانما
من باب التمكين لانه لا يكون قادرا على الكفر ولا على
الايمان قبل التكليف وانما يتمكن بالتكليف من الكفر والايمان
فان قيل اذا علم الله تعالى انه اذا كلف زيدا فان عمرا
يكفر ويدخل النار ثم فان هذا التكليف يكون قبيحا
فاذا علم الله اذا كلف زيدا يكفر هو فلان يقبح تكليفه اولى

واحد منهم قيل له هذا لا يصح وذلك لأن الله تعالى اذا كلف زيدا
وعلم ان عمرا يكفر يقبح هذا التكليف لانه مفسدة والمفسدة
تكون قبيحة بخلاف ما اذا كلف زيدا وعلم من حاله انه يكفر هو فانه
لا يكون قبيحا لانه تمكين والتمكين لا يكون قبيحا بل يكون حسنا
فان قيل اذا كلف الله تعالى المكلف فالشرط في حسن هذا التكليف
ان يكون الله تعالى مريدا له فاذا كلف من المعلوم من حاله انه يكفر
فانه يكون قبيحا ولا يجوز ان يحسن لان الشرط في حسنه لم يوجد
وذلك لان الارادة لا تتعلق بما المعلوم من حاله انه لا يقع وانما
تتعلق بما المعلوم انه يقع قيل له هذا لا يصح وذلك لان ما المعلوم
انه لا يقع كما المعلوم انه يقع في صحة ان يراد والدليل على
ذلك ان النبي صلى الله عليه وعلى اله اراد ايمان ابن ابي
لهب وقد علم بخبر الله تعالى انه لا يؤمن ولان الارادة انما
تتعلق بصحة حدوث الشيء وما المعلوم انه لا يقع كما المعلوم
انه يقع في صحة الحدوث فيجب ان يكون ما المعلوم انه لا
يقع كما المعلوم انه يقع في صحة ان يراد فان قيل لا نسلم
ان ما المعلوم انه لا يقع كما المعلوم انه يقع في صحة الحدوث
لانه لو كان كذلك لوجب ان تكون القدرة على خلاف المعلوم
جائزة والقدرة على خلاف المعلوم مستحيلة قيل له هذا
لا يصح وذلك لان القدرة على خلاف المعلوم تصح لولا ذلك
والا لوجب في الواحد منا ان لا يكون قادرا على الضدين لان
المعلوم لا بد من ان يكون وقوع احد الضدين فالقدرة انما
تتعلق بما يصح حدوثه دون ما لا يصح حدوثه ومعلوم خلاف ذلك

بلغ

فان قيل اذا كان الغرض بالتكليف تعريض المكلف الى درجة الثواب
فهلا كلفه ما اذا فعله يستحق به درجة الثواب واذا لم يفعل
لا يستحق العقاب قيل له ما اذا فعله استحق به الثواب
واذا لم يفعله لا يستحق به العقاب ليس الا النوافل والوجه
في حسن تكليف النوافل كونها مسهلة للفرائض فاذا لم يكن
هناك فريضة لم يصح الابتداء بالنوافل لان الشرط في حسنها
لم يحصل لان الغرض بالتكليف انما هو تعريض المكلف الى درجة
الثواب اذا ثبت هذه الجملة فالتكليف يحسن عندنا لانه
تعريض لدرجة الثواب وذهب الشيخ ابو القاسم
البلخي الى ان التكليف لا يحسن لانه تعريض لدرجة الثواب
وانما يحسن لانه اصلح حتى اذا علم الله تعالى انه اذا كلف
واحدا امن كثير من الناس ويكفر هو فانه يحسن هذا
التكليف لانه اصلح وهذا المذهب ليس بصحيح لان
التكليف انما يحسن لانه تعريض لدرجة الثواب يكون
ضررا لا نفع فيه ولا دفع ضرر ولا استحقاق ولا
الظن للوجوه المتقدمة فيكون قبيحا لان الضرر عنده القديم
يكون قبيحا ولان اذا كان للغير فيه نفع يجب ان يكون هذا التكليف
حسنا لان النفع انما يؤثر في حسن الضرر اذا كانا يعقلان على
حي واحد فاما اذا كان الضرر يعقب على حي والنفع لواحد فان
ذلك النفع لا يؤثر في حسنه لولا ذلك والا لوجب في كل ظلم ان
يكون حسنا لانه ما من ظلم الا وللغير فيه نفع وان كان للغير فيه ضرر
فصل الغرض بهذا الفصل الكلام في اللطف
ووجوبه واولا في ذلك يجب ان نعلم حقيقة اللطف فنقول اللطف

كل فعل يختار المكلف عنده فعل الطاعة والانصراف
عن المعصية على وجه لولاه لما اختارها او يكون اقرب الى ذلك ع
ومن اسمائه التوفيق والعصمة فيجب ان نعرف حقيقتهما
فنقول التوفيق كل فعل يوافق وجوده وجود الطاعة
والانصراف عن المعصية ع واما العصمة فهو كل لطف
اذا فعله الله تعالى بالواحد منا امتنع عنده من فعل المعصية
وترك الواجب ثم ان هذا اللطف على ضربين احدهما يكون من
فعل الله تعالى والاخر يكون من فعل غيره ع اما ما يكون
من فعل الله تعالى فانه يجب عليه ان يفعله حتى يكون مزيحا
لعلة المكلف واما ما يكون من فعل غيره فلا يخلو اما ان يكون
من فعل المكلف ترك الفعل او لا يكون من فعل المكلف
ذلك الفعل فان كان من فعل المكلف يجب عليه لا يستدفع له القبيح
جهود اعراضه وان كان من فعل غير المكلف بذلك فلا
يخلو اما ان يكون لطفا او لا يكون لطفا فان لم يكن لطفا له وكان
لطفا لغيره فيطرقه فاذا علم الله تعالى انه يفعل ذلك الفعل
يجوز ان يكون تكليف الملطوف فيه واذا علم انه لا يفعل ذلك
لا يجوز ان يكلفه الملطوف فيه واذا كلفه الله تعالى بفعل
من الافعال فانه يجب ان يكون لطفا له كما يكون لطفا لغيره ولا
يلزم على هذا بعثة الرسول حيث كان لطفا لغيره ولا يكون
لطفا له لانا نسلم ذلك بل نقول انه لطف له كما يكون لطفا
لغيره ع واذا ثبت هذا فاللطف واجب عندنا ع والخلاف
في ذلك مع شيوخنا البغداديين والمجبرة فانهم يقولون
ان الله تعالى قادر على ان يفعل بكل مكلف ما هو لطف

بلغ

له الا انه لا يفعل لانه لا يجب عليه ع واما المجبرة فانا لا نكلمهم في
هذا الباب لان هذه المسئلة مبنية على ان الواحد منا فاعل مختار
مختار يفعل لا عن فعل فالقوم اذا لم يقولوا ان الواحد منا فاعل مختار
لا يمكنهم ان يقولوا انه مختار يفعل لا عن فعل فلا نكلمهم في هذا الباب ع
وانما نتكلم مع شيوخنا البغداديين والذي يدل على وجوب اللطف
هو ان الله تعالى اذا كلف واحدا منا فعلا من الافعال وعلم
انه لا يفعل ذلك الا عند فعل اخر فانه يجب ان يفعل ذلك
الفعل لانه لو لم يكن يفعل كان عائدا على غرضه بالنقض والابطال
الا ترى ان الواحد منا اذا دعا غيره الى ضيافته وعلم انه لا يجيء
الى ضيافته الا اذا بعث اليه بعض اعزته فانه اذا لم يبعث بعض
اعزته كان عائدا على غرضه بالنقض والابطال كذلك ومثله
فان قيل ما انكرتم انه انما يجب ان يبعث اليه بعض اعزته
اذا دعاه الى ضيافته لانه لم يحضر ضيافته فانه يستحضر بافراغه
للضيافة بان يستخف عليه ويسوءه ع قيل له نفرض الكلام فيمن
لا يستحضر به بان يكون له من الاهل والاولاد ما يشفعون له ولا
يستحضر به فنقول انه اذا اراد ان يحضر ضيافته وعلم انه لا يجيبه
الا ان يبعث الله بعض اعزته فانه يجب ان يبعث اليه بعض اعزته
حتى لا يكون عائدا على غرضه بالنقض والابطال ع فان قيل لو كان
كذلك لوجب في الواحد منا اذا دعا واحدا الى ضيافته وعلم
انه لا يجيبه الا ان يبعث اليه نصف املاكه ان يجب عليه
ان يبعث نصف املاكه اليه ومعلوم خلافه ع وكذلك
فان الواحد منا اذا قال لعبده اسقني الماء وعلم انه لا يجيبه
الا ان يعتقه ان يجب عليه ان يعتقه ومعلوم خلافه ع ع
قيل له الواحد منا اذا دعا واحدا الى ضيافته فانما

يدعوه لمن فيه منفعة فاذا كان الضرر الذي يلحقه بان يعطي الله
تعالى امثاله اكثر من ذلك النفع لا يجب عليه ان يعطي الله
تعالى امثاله حتى لو قدرنا ان النفع الذي يلحقه كصورة ضيافة
اكثر من ذلك الضرر الذي يلحقه بان يعطي الله تعالى امثاله
بان يكون ذلك الرجل ممن له جاه وحشمة اذا احضر ضيافة
يحصل الله منافع عظيمة من حشمته فانه يجب ان يعطي الله
تعالى امثاله وكذلك فان الواحد منا اذا قال لعبده اسقني
الما فانه يامره لنفع نفسه واذا كان الضرر الذي يلحقه بان يسقيه
الما لا يجب عليه ان
اكثر من النفع الذي يلحقه بان يسقيه
يسقيه وليس كذلك في مسئلتنا لانه اذا اراد ان يحصل
ثوابه ويعلم انه لا يحصل الله الا بعد ان يعطي الله بعض
اعوانه يجب ان يعطي الله بعض اعوانه فاذا لم يعط الله بعض
اعوانه كان عابثا على غرضه بالنقض والابطال ؟ فان قيل
لم تكلم على هذا ان تقولوا ان الواحد منا اذا دعا واحدا الى الايمان
وعلم انه لا يحسنه الا بعد ان يعطيه دينارا يجب عليه
اعطاء دينار اليه ؟ قيل له الواحد منا ليس بمكلف
ولا يجب اذا دعاه الى الايمان وعلم انه لا يحسنه الا بعد اعطاء
دينار الله ان يعطيه ذلك الدينار وانما الله تعالى هو المكلف
لاحد ليقول اذا كلف وعلم انه لا يفعل ما كلفه الا بعد اعطاء
دينار فان الله يجب عليه ان يعطيه ذلك الدينار حتى لا يكون
عابثا على غرضه بالنقض والابطال ؟ وبعد فان الواحد
منا اذا دعا واحدا الى الايمان فانما يدعوه لنفع نفسه فاذا

كان الضرر الذي يلحقه باعطاء دينار اكثر من النفع الذي يلحقه
بان يحسنه لا يجب ان يعطيه ذلك الدينار حتى لو قدرنا ان النفع الذي
يلحقه بان يحسنه اكثر من الضرر الذي يلحقه بان يعطيه دينارا فانه يجوز
ان يعطيه ذلك الدينار ؟ دليل اخر على وجوب اللطف وهو
ما ثبت انه يجب على الله تعالى ازاحة علة المكلف بالاقدار
والتمكين واللطف يجري مجرى التمكين فكما يجب ازاحة علة
المكلف بالاقدار والتمكين فكذلك يجب ازاحة علته باللطف
واما من خالف في هذه المسئلة فله فيها شبهتان احدهما
هو انهم قالوا قد ثبت ان الله تعالى قادر للذات ومن حق القادر
للذات ان يكون قادرا على سائر اجناس المقدورات ومن كل
جنس على ما لا يتناهى فاذا كان قادرا على سائر ضروب
اجناس الافعال واللطف من جملة المقدورات فيجب ان
يكون الله تعالى قادرا عليه فيجب ان يفعله بكل مكلف واذا
لم يفعل علمنا انه ليس بواجب ؟ والجواب عن ذلك
هو انا نقول لهم ان الله تعالى قادر للذات وقادر على سائر
اجناس المقدورات ومن كل جنس على ما لا يتناهى وقادر
على سائر ضروب اجناس الافعال واللطف من جملة المقدورات
ولكن يجب ان يكون قادرا عليه اذا كان مقدورا واما اذا
لم يكن في مقدوره ما هو لطف لا يجب ان يفعله بان يعلم
الله تعالى ان فعل ما فعل انه لا يؤمن هذا كما ان الواحد
منا اذا علم من حال ولده انه وان فعل ما فعل من الرفق واللطف
فانه لا يصير الى المكتب فان هذا ليس في مقدوره ما هو لطف
له من ذلك وتوضيحه انا نقول في العبد اذ لو ان المحسن [illegible]

قالوا ان الله تعالى قادر على ان يفعل لطفا يؤمن عنده جميع الناس
في العالم فيقول لهم هذا في المقدور ومحال وذلك مع اهوا الناس
واختلافهم واعلمهم كيف يتصور ان يفعل لطفا من لو فعله
جميع الناس في الارض وكما ان هذا في المقدور ومحال
وكذلك في مسلساخ واما السمعية الثانية فهي انهم يقولون
ان الله تعالى قادر على ان يفعل بكل مكلف ما هو مفسدة له
ان الله تعالى قادرا على ان يفعل بكل مكلف ما هو مصلحة
فيجب ان يكون قادرا على ان يفعل بكل مكلف علمنا انه ليس
له فيجب ان يفعله واذا لم يفعله في بعض الاحوال انا لو خلينا والعقل
لوجب عليه ج والجواب ولكن السمع
دلنا انه لو كان من المكلفين من لا مفسدة له
انه مع ذلك وهو قول الله تعالى ولو بسط الله الرزق
لعباده لبغوا في الارض وقال كلا ان الانسان ليطغى ان راه
استغنى ومن هذا لسر تعالى في مسلساه فاذا كان
من المكلفين من لا يؤمن علمنا انه ليس في مقدور الله تعالى
ما هو لطف له **فصل** الغرض بهذا الفصل
الكلام في ان جميع ما بنا من النعم من جهة الله تعالى ووجه
اتصال هذا الفصل بباب العدل هو ان الله تعالى كلفنا
الشكر على سائر نعمه فلا بد من ان نعلم ان جميع ما بنا من النعم
من جهة الله تعالى لنمكن ان نعلم انه يحق منه ان نشكره الشكر
على سائر نعمه وجملة القول في ذلك ان ما يصل الينا من المنافع
فعلى ضربين احدهما يصل الينا مبتدا والاخر يصل الينا
من جهة الغير اما ما يصل الينا مبتدا فهو كالاحيا والاقدار

بلغ

والتمكين وخلق الشهوة والمشتهيات والتمكين من الانتفاع بها
فهذه الاشياء كلها من جهة الله تعالى لان احدنا لا يقدر عليه
ومن جملته ما يصل الينا مبتدا الميراث فانا لو خلينا والعقل لكنا نقول
ان من مات عن ماله فان المال لمن سبق اليه الا ان السمع ورد بخلاف
ذلك وخص ذلك المال بشخص دون شخص فكان من جهة الله تعالى
واما ما يصل الينا من جهة الغير فهو ما يصل الينا بالهبات
والعطايا والصدقات والوصايا والعقود وكل ذلك
كان من جهة الله لان الله تعالى خلق هذه الاشياء وجعلها على صفة
يمكن الانتفاع بها وجعل الواحد منا على الصفة التي يمكنه ان
يجعل ملكه له فصار كانه نعمة من جهة الله تعالى من هذا
الوجه لانه اذا كان نعمة من جهة الواحد منا فان يصل الله فلان
يكون نعمة من جهة الله تعالى اولى من هذه الاسباب واعلم
انه لا فرق في النعمة بين ان تكون نعمة بنفسها وبين ان تكون مؤدية
الى النعمة الا ترى ان الواحد منا اذا قدم الطعام الى جائع
وقصد به نفعه فانه يكون نعمة وكذلك فانه لو روح الهوا
في الصيف او اذا كان به جرب فحكه وقصد به الارادة فانه
يكون نعمة وكذلك فان الواحد منا اذا اعطى غيره دراهم
ودنانير ليشتري بها ما يشتهيه او يفعل شيئا من الاسباب
لكي يصل الى منفعة فان هذا يكون نعمة لانها مؤدية الى المنفعة
فان قيل لو كان كذلك لوجب في الايمان ان يكون نعمة لانه يؤدي
الى النعمة فان قيل لو كان كذلك لوجب في الايمان ان يكون
نعمة لانه يؤدي الى النعمة وهو الثواب قيل له كذلك نقول
فان قيل لو كان كذلك لوجب ان يشكر الله تعالى على الايمان قيل
له نشكره على انه خلقنا وخلق فينا الحياة وخلق الشهوة

وَالمسمى ومكسا من الانتفاع بما وكلها الايمان وعرضنا
به الى درجة الثواب الا انا لا نطلق القول بانا نشكره على
الايمان لئلا يتوهم الخطا وهو ان يكون الايمان من فعل الله تعالى

فصل العرض بهذا الفصل

الكلام في كلام الله تعالى

والوجه انا هذا الفصل بيان العدل هو ان الكلام
عندنا فعله وانه مخلوق والكلام في العدل كلام في افعاله
واحكام افعاله وجملة القول في ذلك ان عندنا الكلام هو
هذا المسموع وهو محدث مخلوق وذهب الحشوية
والنوابت الى ان كلام الله تعالى هو هذا المسموع وهو قديم
مع الله تعالى وذهبت الكلابية الى ان كلام الله تعالى
في الغائب معنى قائم بذاته ازلي وهذا المسموع حكاية كلامه وفرقوا
بين الشاهد والغائب وقالوا الكلام في الغائب معنى قائم بذات
الباري تعالى وفي الشاهد ليس الا هذا المسموع وذهبت الاشعرية
الى ان كلام الله معنى قائم بذاته وهو قديم وان هذا المسموع
في الشاهد عبارة كلام الله تعالى وتحاشى عن القول بانه حكاية كلام
الله تعالى لانه لما راى ان الحكاية يجب ان تكون من جنس المحكي
فقال هو عبارة عن كلام الله تعالى كي لا يلزمه ذلك وهذا لازم
له وذلك لان العبارة الصادقة يجب ان تكون من جنس المعبر
عنه واذا كانت العبارة محدثة يجب ان يكون المعبر عنه محدثا
الصانع واعلم ان الكلام يضاف الى المتكلم على وجهين احدهما
ان سمع الكلام منه ابتدا ولم يسمع من غيره فيقال هذا كلامه

قال البارى ان تكون حكاية كلامه فيقال هذا كلامه كما يضاف
شعر امرئ القيس اليه وكما يضاف الى سائر الشعراء اشعارهم
وادل ملغ ذلك هذا الفصل يجب ان نعلم حقيقة الكلام فنقول
اما اختلف في حقيقة الكلام هو الحروف المنظومة
المقطعة وهذا لا يصح من وجهين احدهما انه قال الحروف والاصوات
والحروف جمع واقل الجمع ثلثة فدل على ان كل ما يكون من دون
الثلثة لا يكون كلاما ومعلوم ان عن وقد يكون كلاما مع انه ليس
ثلثة احرف والثاني انه قال الحروف المنظومة ولم اصوات
المقطعة والحروف المنظومة انما هو الاصوات المقطعة بل
على ذلك ما اختاره شيخنا ابو هاشم خلاف ما ذهب اليه شيخنا
ابو علي والصحيح مذهب ابي هاشم والدليل عليه هو ان
الحروف المنظومة لو كانت غير الاصوات المقطعة لصح انفصال
احدهما عن الاخر على وجه من الوجوه حتى كان يجب ان توجد الحروف
المنظومة من غير الاصوات المقطعة او توجد الاصوات المقطعة
من غير الحروف المنظومة ويكون كلاما ومعلوم خلافه فهي اشرنا
واذا ثبت ان الحروف المنظومة والاصوات المقطعة واحد فيكون
في الحد تكرار والتكرار يكون لغوا لا فائدة فيه فثبت انه لا يصح والاولى
ان يقال ان الكلام هو ما انتظم من حرفين فصاعدا ولا يلزم على هذا
ذو وق رو من حيث كان كاملا وانه يشتمل على حرفين وذلك لانا لا نسلم
ذلك بل نقول انما حرف واحد لان اصل عندنا لو لقيه وقه وره
وشه وانما حذف عند الضاله تعبيره لانك اذا وصلته بعبارة
استغنيت عن الهاء فحذفت والوجه فيه هو انه لا يجوز الابتداء
بالساكن والوقف على المتحرك فلا بد من ان يكون حرفين احدهما
متحرك والاخر ساكن حتى يصح الابتداء بالمتحرك والوقف على
الساكن ولا يجب ان يكون ذلك الحرفان فصاعدا مفيدا لان المهمل

لا يكون مفيدا ويكون كلاما عند اهل اللغة وكذلك لا يجب
ان يكون هذا الحرف فان مختلفين اثنين او اكثر قد يكونان مثلين
ومع ذلك يكون مفيدا فاخوذ وهو اللعب وعلى هذا قال النبي
صلى الله عليه وعلى آله ما انا من دد ولا الدد مني وبالفارسية
سن وسعرح اذا ثبت هذه الجملة فالقديم تعالى منعم علينا
بالكلام والكلام نعمة بل هو من اعظم نعمه وذلك انه لولم يكن
هذا الكلام لما صح منا الاعلام والاستعلام والافهام
والاستفهام الا ترى ان الواحد منا اذا اراد ان يعرف
غيره توحيد الله تعالى وعدله وحكمته فانه لا شي اوسع له
من الكلام فيكون هذا الكلام كانه نعمة من جهة الله تعالى بل هو
من اعظم نعمه وذلك لانه خلقنا واحيانا واكمل عقولنا
ومكننا من هذا الكلام والهمنا المواضعة عليه فيجب ان يكون
نعمة اذا ثبت هذا عدنا الى ابطال هذه المذاهب فنقول باطل قول
الحشوية الحنابلة اذا قالوا ان هذا المسموع في المساجد كلام الله تعالى
وهو قديم وذلك لان هذا احمل فيهم لمعنى القديم والمحدث لان ما
تقدم بعضه على البعض لا يجوز ان يكون قديما وقد ثبت ان كلام
الله تعالى بعضه متقدم على البعض الا ترى ان قوله الحمد لله فان
الهمزة متقدمة على اللام واللام متقدمة على الحا والحا متقدم
على الميم ولا يجوز ان يكون قديما ولان القران له اول واخر ونصف بلغ
وربع وثلث وهذا كله من صفات المحدث ه دليل اخر قوله
تعالى الله نزل احسن الحديث كتابا متشابها مثاني تقشعر منه جلود
الذين الى اخر الاية وهذه الاية تدل على فساد مذهبهم من وجوه
احدها انه وصفه بالتنزيل وهذا من صفات المحدث ه
والثاني انه وصفه بالحسن والحسن من صفات الافعال

والثالث انه قال احسن الحديث والحديث والمحدث واحد والرابع
انه وصفه بالكتاب والكتاب هو المجموع لانه من الكتب وهو الجمع
ومنه سميت الكتيبة كتيبة لاجتماعها وهذا من صفات المحدث
والخامس انه قال كتابا متشابها اي يشبه بعضه بعضا في الحكمة
وهذا من صفات المحدث والسادس انه قال كتابا متشابها مثاني
اي ما يثنى في ركعات الصلوة وهذا من صفات المحدث ه
ويدل على ذلك ايضا قوله تعالى الر كتاب احكمت اياته ثم
فصلت وهذا يدل على فساد مذهبهم من وجوه احدها
انه تعالى بين ان هذا القران مع احكامه واعجازه مؤلف
من هذه الحروف فالمؤلف لا يكون الا محدثا ه ومنها انه
وصفه بالحكم وهذا من صفات المحدث ه ومنها انه وصفه
بالكتاب وهذا من صفات المحدث ومنها انه وصفه بالمفصل
وهذا من صفات المحدث ه دليل اخر وهو قوله تعالى ومن قبله
كتاب موسى اماما ورحمة بين ان من قبل هذا القران كتاب موسى
وما تقدمه غيره في الوجود لا يجوز ان يكون قديما ويدل على ذلك
ايضا قوله تعالى ما ياتيهم من ذكر من ربهم محدث الا استمعوه
وهم يلعبون فالقديم تعالى وصفه بالذكر والذكر هو القران
قال الله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون ه واما قول
من يقول ان الكلام معنى قائم بذات المتكلم فباطل وذلك لانا
لا نعلم ذلك ضرورة وكل ما لا نعلم ضرورة فالطريق اليه
لا يخلو اما ان يكون فعلا من الافعال او حكما من الاحكام لا يجوز
ان يكون الطريق الى اثباته فعلا من الافعال لانه لا فعل ههنا
نعلم به ان الكلام معنى قائم بذات المتكلم وكذلك لا يجوز ان يكون

الطريق الى اثباته حكما من احكام لانه لا حكم هاهنا نعلم به
ذلك المعنى فيكون اثباتنا له لا طريق اليه واثبات ما لا طريق اليه
يفتح باب الجهالات كنا نجوز ان يكون بين ايدينا معان كثيرة
في محل واحد وان لم يكن الينا طريق؛ ويجب ان يجوز ان يثبت
للذات صفات وان لم يكن الينا طريق وهذا كله جهالات
فان قيل ما انكرتم ان اليه طريقا وهو ان الواحد منا يجد
من نفسه شيئا قبل ان يتكلم بذلك الشي الذي يجده من نفسه
بالوجدان من النفس طريق الى هذا المعنى قيل له الواحد
منا قبل ان يتكلم يجد من نفسه شيئا ولكن هذا الشي
الذي يجده من نفسه راجع الى كونه عالما بنظم هذا الكلام وكونه
ظانا او معتقدا فاذا امكن ان يرجع الى هذه الامور لا يجوز ان
يكون راجعا الى معنى اخر لا طريق اليه؛ فان قيل ما انكرتم
انه يرجع الى كونه متفكرا قيل له لو كان كذلك لوجب في القديم
تعالى ان يكون متفكرا وهذا هو المضاهاة لمذهب المجوس
وذلك لان المجوس يقولون ان الله تعالى تفكر فكرة ردية
تولد من فكرته اهرمن؛ فان قيل ما انكرتم ان اليه طريقا
وهو ان الواحد منا يقول في نفسي كلام قال الشاعر
وفي النفس مني كلام وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا
قيل له هذا لا يصح وذلك لان هذا توصل بالعبارات
الى اثبات المعاني وهذا عكس الواجب لان الواجب هو
ان يثبت اولا المعاني ثم نعبر عنها بالعبارات الا ترى ان العرب
لو لم يخلقوا او خلقهم خرسا لما ثبت العلم هذا الذي يقول
وبعد فان الواحد منا كما يقول في نفسي كلام فانه يقول

بلغ

١٩

في نفسي حج بيت الله وبناء الدار فيجب ان يكون هذان معنيين قائمين بنفس
الواحد منا ومعلوم خلافه؛ فان قيل الواحد منا اذا قال
في نفسي حج بيت الله وبناء الدار فالمراد به في نفسي العزم على حج
بيت الله او العزم على بناء الدار قلنا فكذلك المراد بقوله
في نفسي كلام اي في نفسي العزم على التكلم؛ فان قيل ما انكرتم
ان هاهنا طريقا الى اثبات الكلام وهو كونه مضادا للخرس والسكوت
قيل له هذا لا يصح لان الكلام لا ضد له وذلك لان ما يمكن ان
يشار اليه مما هو ضد للكلام ليس الا الخرس والسكوت والخرس
والسكوت لا يجوز ان يكونا ضدين للكلام لانه لو كان كذلك لما صح
من الله تعالى ان يخلق الكلام في لسان الاخرس لانه لو خلقه فيه
يكون اجتماعا للضدين واجتماع الضدين محال ومعلوم خلاف ذلك
واما قولهم ان الكلام معنى قائم بذات المتكلم فلا يصح وذلك
لان القيام يستعمل على معان احدها بمعنى الانتصاب كما يقال
في الرجل هو قائم اي منتصب؛ ويستعمل بمعنى الدوام كما قال الله
تعالى الحي القيوم ويذكر ويراد به الحفظ كما يقال هذا السقف بالسارية
اي يحفظه السارية؛ ويستعمل بمعنى الحلول كما يقال السواد
قائم بالمحل اي حال فيه ولا يجوز ان يكون هذا الكلام قائما بذات
الباري تعالى على واحد من هذه الوجوه فلا يجوز ان يقال ان
الكلام معنى قائم بذات الباري تعالى؛ فان قيل ما انكرتم انا
نريد به انه موجود به؛ قيل له قولنا موجود به يستعمل على
معنيين احدهما بمعنى انه فاعل كما يقال السموات والارضون
موجودة بالله تعالى اي هو الفاعل لها؛ والثاني على معنى انه
لولاه لما وجد فان كان المراد به انه فاعل فهو الذي نقول
وان كان المراد به انه لولاه لما وجد فلا يصح وذلك لانه

لو جاز ان يقال ذلك لجاز ان يقال في العلم اذا احتاج الى الحيوة
في وجوده انه قايم بالحيوة ومعلوم خلاف ذلك ح ثم بين رحمه الله
الكلام في حقيقة المتكلم وجملة القول في ذلك ان المتكلم هو ان
يكون فاعلا للكلام عند تامح والذي يدل على هذا ان اهل اللغة
متى اعتقدوا في الواحد منا انه فاعل للكلام سموه متكلما
ومتى لم يعتقدوا في الواحد منا انه فاعل للكلام لم يسموه
متكلما وعلى هذا فانهم لما اعتقدوا في المصروع ان الجني يتكلم
على لسانه اضافوا اليه الكلام فوجب ان يكون المتكلم اسم لفاعل
الكلام كما في الضارب والكاسر والشاتم وليس المتكلم لا
يخلو اما ان يكون متكلما لبث الكلام لوجب له حاله وصفه او
يكون متكلما لبث الكلام حاله او حل بعضه او يكون متكلما
لبث الكلام بوبس في الهح او يكون متكلما لبث الكلام بحاج اليه
او يكون متكلما لبث الكلام قايم به ح او يكون متكلما لبث الكلام
موجود به او يكون متكلما لان الكلام كلام له او يكون متكلما
لانه فاعل للكلام والاقسام كلها باطله فلم يبق الا ان يكون
متكلما لانه فاعل للكلام ح فان قيل لم لا يجوز ان يكون المتكلم
متكلما لبث الكلام يوجب له حاله وصفه قيل له لانه لو كان له بكونه متكلما
حاله وصفه لوجب ان يكون العاطر لو اذا لم يكن معلومه بالضرورة
ولا طريق هاهنا يدل على ان المتكلم له بكونه متكلما حاله وصفه ويكون
اثباتنا لما لا طريق اليه واثبات ما لا طريق اليه يفتح باب الجهالات ح
فان قيل ما انكرتم ان العاطر بها وهو ان الواحد منا يفصل
بين حاله اذا كان متكلما وبين حاله اذا لم يكن متكلما وهذه التفرقة
لا ترجع الا الى ان للمتكلم بكونه متكلما حاله وصفه ح قيل له
هذا لا يصح وذلك لانه يمكن ان يرجع الى انه فاعل الكلام

بلغ

في احد الجنس الحالين دون الاخرى اولى مما ذكرتم ح ومما يدل على
ان المتكلم ليس له بكونه متكلما حاله وصفه هو ان المتكلم لو كان له بكونه
متكلما حاله وصفه لجاز ان يحصل العلم بكونه متكلما قبل العلم بحاله
كما ان العالم لما كان له بكونه عالما حاله وصفه جاز ان يعلم كونه عالما
وان لم يعلم علمه وكذلك كونه مجتمعا ومفترقا ومتحركا
وساكنا ومعلوم انا لا نعلم كونه متكلما قبل ان نعلم كلامه واذا
ثبت ذلك علمنا انه ليس له بكونه متكلما حاله وصفه ح فان قيل
لم لا يجوز ان يكون المتكلم متكلما لبث الكلام حله قيل له لانه لو كان
كذلك لوجب في القديم تعالى ان لا يكون متكلما لبث الكلام لا
يحله ولوجب في اللسان ان يكون هو المتكلم لبث الكلام حاله
ولوجب في اللسان ان يكون ان يكون هو القادر لبث الكلام يحله
ثم كان يجب ان لا يحل الطعم اذ او رف اللسان ح ولوجب في
لسان الرسول صلى الله عليه ان يكون هو المودي الرساله لبث
الكلام الذي هو ادا الرساله حله ولوجب ان يكون المودي للرساله
عن الله تعالى غير من امره ح و بعد فلو كان كذلك لوجب ان لا
يكون في الدنيا متكلم لان اقل الكلام من حرفين ولا يجوز وجود
حرفين في محل واحد فوجب ان لا يكون في الدنيا متكلم ومعلوم
خلاف ذلك ح فان قيل لم لا يجوز ان يكون المتكلم متكلما لبث الكلام
حل بعضه قيل له لو كان كذلك لوجب في القديم تعالى ان لا يكون
متكلما لبث الكلام لا يحل بعضه ح فان قيل لم لا يجوز ان يكون المتكلم
متكلما لبث الكلام لو بوبس اليه مع انه يفتح حرسه وسكوته قيل له هذا
لا يصح لانا قد بينا ان الكلام لا يصدر له وان الخرس والسكوت ليسا
بضدين للكلام ح فان قيل لم لا يجوز ان يكون المتكلم متكلما لبث الكلام

يحتاج الله تعالى له الحاجة على وجهين احدهما الحاجة في الوجود والثاني
الحاجة في التصرف فهو ان لا يصح وجود الشيء الا وهو على صفة ولا يصح
وجوده على تلك الصفة الا على صفة اخرى ثم لا يصح ان يكون حاصلا
على تلك الصفة الا بمعنى الا ترى انا نقول ان حاجة الجوهر الى الكون
حاجة التصرف فان الجوهر لا يصح وجوده الا وهو متحيز ولا يكون
متحيزا الا وهو كائن ولا يجوز ان يكون كائنا الا بكون ولا يجوز ان
يكون حاجة الكلام الى المتكلم حاجة التصرف لبين ذلك لا يمكن ان
هاهنا الكلام والمتكلم ولا يجوز ان يكون محتاجا اليه بمعنى انه
لا يصح وجوده الا بعد وجوده وذلك لان الكلام يحتاج اليه في
وجوده وهو يحتاج الى الكلام في وجوده ولا يصح ويكون في [illegible]
بمنزلة احتياج الشيء الى نفسه فان قيل لم لا يجوز ان يكون المتكلم
متكلما لان الكلام قائم به قيل له القيام يستعمل على معان
ولا يصح واحد من تلك المعاني في الكلام ولا يجوز ان يكون متكلما لان
الكلام قائم به فان قيل لم لا يجوز ان يكون المتكلم متكلما لان
الكلام موجود به قيل له الوجود يستعمل على وجهين احدهما انه بمعنى
انه فاعل له والثاني انه يحتاج اليه في وجوده فان كان المراد به انه فاعل
له فهو الذي نقول وان كان المراد به انه يحتاج اليه في وجوده فقد
بطل ذلك فان قيل لم لا يجوز ان يكون المتكلم متكلما لان له الكلام
قيل له هذا لا يصح وذلك لان هذه اللام تستعمل على معنيين احدهما
لام التمليك كان يقول له دار وفرس وغلام والثاني لام الافعال
كان يقول له يد ورجل اي ذلك مفعول له ولا يجوز ان يقال ذلك في الكلام
والمتكلم فلم يبق الا ان يقال ان المتكلم متكلم لانه فاعل الكلام
وجملة القول في ذلك انا اذا اردنا ان نعلم في الشاهد كون الواحد
منا متكلما فذلك بان نسمع منه هذا الكلام ابتداء ولم نسمع من غيره

بلغ

فنعلم بذلك انه كلامه وهذا لا يصح في القديم تعالى وانما نعلم كون
القديم تعالى متكلما بطريقين اثنين احدهما ان نوجد ذلك الكلام على وجه
لا ياتي من غيره من القادرين نحو الكلام الموجود في الحصى والشجرة
فنعلم من حيث انه لا يصح وقوعه من سائر القادرين انه يجب ان يكون
من فعل فاعل مخالف لنا وهو الله تعالى والثاني ان يثبت نبوة
النبي صلى الله عليه وهو يخبر في كلامه انه كلام الله تعالى فنعلم به
انه كلامه وعلى هذا انا نقول لو خلينا والعقل لكنا نقول بان هذا
القران كلام الرسول صلى الله عليه اعطاه الله من العلم ما معه
يمكنه ان ياتي بمثل هذا القران الا ان السمع قد منع من ذلك وهو قول الله
تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا ثم ان هذا الكلام
لا يخلو اما ان يكون حالا في القديم تعالى او حالا في غيره او لا في محل
لا يجوز ان يكون حالا في القديم تعالى لانه لو كان حالا فيه لوجب ان يكون
متحيزا لان ما يكون محلا للحوادث لا بد من ان يكون متحيزا والمتحيز يكون
محدثا والله تعالى لا يجوز ان يكون محدثا ولا يجوز ان يكون موجودا
لا في محل وذلك لان الكلام حكمه مقصور على المحل بدليل انه يوجد
به ولتضاد ضده على المحل لو كان له ضد واذا كان حكمه مقصورا
على المحل لا يجوز ان يوجد لا في محل لان هذا يوجب انقلابه عما هو
عليه في ذاته الا ترى ان السواد لما كان حكمه مقصورا على المحل
بدليل انه يدرك في المحل ويضاد ضده على المحل لا يجوز ان يوجد
لا في محل لانه يقتضي انقلابه عما هو عليه في ذاته وهذا محال كذلك
في مسئلتنا فاذا ثبت انه لا يجوز ان يكون حالا في القديم تعالى
ولا يجوز ان يكون لا في محل لم يبق الا ان يكون حالا في محل واذا
وجد في ذلك المحل يجب ان يكون الله تعالى متكلما به لان المتكلم

هو الفاعل للكلام وليس من شرط الفاعل ان يكون الفعل
حالا فيه الا ترى ان الواحد منا قد يفعل الفعل وان لم يكن حالا
فيه وكذلك القديم تعالى يفعل وان لم يكن الفعل حالا فيه ﻫ
واختلف شيخانا في ان الكلام هل يحتاج الى امر زائد على المحل ام لا
فقال الشيخ ابو علي يحتاج الى امر زائد على المحل نحو بنية الفم
واللسان او ما يشاكل بنية الشكل وقال ابو هاشم لا يحتاج
الى امر زائد على المحل والصحيح مذهب ابي هاشم ﻫ والدليل
عليه هو ان الكلام حكمه مقصور على المحل ولا يرجع منه حكم
الى الجملة فيجب ان يكفيه مجرد المحل الا ترى ان السواد لما كان
حكمه مقصورا على المحل لا يرجع منه حكم الى الجملة بل يكفيه مجرد
المحل كذلك في مسئلتنا والواحد منا انما يصح ان يفعل الكلام
الا في محل فيه بنية الفم واللسان او ما يشاكل بنية الشكل لانه قادر
بالقدرة والقادر بالقدرة لا يمكنه ان يفعل الكلام الا في محل
فيه بنية الفم واللسان والقديم تعالى قادر لذاته فلا يحتاج الى ايجاد
الكلام الى هذه البنية المخصوصة والواحد منا انما يمكنه ان يفعل
الكلام متولدا فاما القديم تعالى فانه يمكنه ان يفعل متولدا ومبتدا
هذا كما نقول ان الواحد منا لا يقدر على ان يفعل الالم الا متولدا
والقديم تعالى يمكنه ان يفعل متولدا ومبتدا ﻫ واختلف شيخانا
ابو علي وابو هاشم في سبب الكلام فقال ابو علي سبب الكلام
هو الحركة بشرط المصاكة وقال ابو هاشم هو الاعتماد بشرط
المصاكة والمصاكة انما هو بان يحصل جسمين صلبين عقيب
حركات متوالية وحركات بل بينهما سكنات والصحيح
مذهب ابي هاشم والدليل عليه هو ان الكلام يحصل بحسب الاعتماد

بلغ

بفعله ويتبين بتدبيره الا ترى ان الواحد منا اذا ضرب جوزه
على سندانه فانه يحصل فيه الصوت الذي من جنس الكلام بلا شك
انه لو ضرب على غيره فان ما يسمع منه من الصوت غير ما يسمع اذا
ضرب الجوزه على السندان فيجب ان يكون متولدا فيه ومحله
انما هو الاعتماد ولا يمكن ان يقال ان المولد انما هو الحركة لان الحركة
لا جهة لها ولا يولد في غير محلها والاعتماد يولد في محله وغير
محله ويكون الصوت بان يضاف الى ما يولد في محله وغير محله
اولى من ان يضاف الى ما لا يولد الا في محله ﻫ فثبت ان المولد
للكلام انما هو الاعتماد بشرط المصاكة ﻫ واعلم ان القوم شبهة
في هذه المسئلة ﻫ منها انهم قالوا قد ثبت ان القران مشتمل
على اسماء الله تعالى والاسم والمسمى واحد فاذا كان المسمى قديما
يجب ان يكون الاسم ايضا قديما واذا ثبت في بعض القران انه قديم ثبت
في سائر كلام الله تعالى انه قديم ﻫ والاصل في الجواب عن ذلك
هو ان هذا مبني على ان الاسم والمسمى واحد ونحن لا نسلم
ذلك بل نقول ان الاسم غير المسمى ﻫ والدليل على ذلك هو ان الاسم
يكون عرضا والمسمى قد يكون جسما الا ترى ان الواحد منا اذا
قال زيد فان هذا الاسم عرض ونفس زيد جسم ﻫ ولانه يجري على
المسمى اوصاف وصفات لا تجري على الاسم ولا يجوز ان يكون
الاسم والمسمى واحدا وبعد فلو كان الاسم والمسمى واحدا
لوجب في الواحد منا اذا قال الحلو ان يكون الحلو في فيه يلتذ به ومعلوم
خلافه ﻫ ولوجب اذا قال النار ان يكون النار في فيه يحترق فوه
ومعلوم خلافه فثبت ان الاسم غير المسمى ﻫ فان قيل
هذا ليس باسم بل هو تسمية قلنا له الاسم والتسمية واحد الا ترى
انه لا فرق بين ان يقول الواحد منا سميت وبين تسميته

ان كلمت المولد له ع

الحلو

ومن ان يقول سميته اسما حسنا واحمد الله لو قال سميت فلانا اسما حسنا
وما سميته اسما حسنا كانت مناقضة فثبت ان الاسم والتسمية
واحد وحكي ان ابا الهذيل ناظر بعضهم في هذه المسألة فاخذ
لوحا وكتب عليه الله فقال اليس ابو الهذيل اقول ان هذا الله فقال
ابو الهذيل لا فاخذ الخصم اسبح عليه فاخذ ابو الهذيل ذلك
اللوح وكتب الى جنبه الاخر الله فقال انما هو الله فانقطع الخصم
وانقطع الشيخ لعلهم اتفقوا ان الاسم والمسمى واحد تسميه
منها هو انهم قالوا قال الله تعالى بسم الله الرحمن الرحيم والمراد
به بالله الرحمن الرحيم وهذا يدل على ان الاسم والمسمى واحد
ومنها انهم قالوا قول الشاعر [illegible] الى الحول ثم اسم السلام
عليكما ومن يبك حولا كاملا فقد اعتذر [illegible] السلام عليكما وهذا
يدل على ان الاسم والمسمى واحد ومنها انهم قالوا القايل
ضرب زيد ان الضرب يكون واقعا على نفس زيد فيجب ان يكون
الاسم والمسمى واحد ومنها انهم قالوا القايل يقول طلقت
زينب فالطلاق يكون واقعا على نفس زينب فثبت ان الاسم والمسمى
واحد والجواب عن ذلك هو انا نقول لهم اما قولهم
اولا فلا يصح وذلك لان الله تعالى علمنا كيف نبتدي باسمه فقال
بسم الله الرحمن الرحيم تقديره ابتدا باسم الله الرحمن الرحيم
فلا يدل على ان الاسم والمسمى واحد واما قول الشاعر ثم
اسم السلام عليكما فمجاز لا يكون الاستدلال به على ان الاسم
والمسمى واحد واما قول القايل ضربت زيدا فالضرب انما
يكون واقعا على نفس زيد لانه قصد به الاخبار عن ضرب زيد
وكذلك اذا قال طلقت زينب فالطلاق انما يكون واقعا
على نفس زينب لانه قصد به وقوع الطلاق عليها الا ترى

بلغ

انه اذا قال ضربت هذا فان الضرب يكون واقعا عليه وكذلك اذا
قال طلقت هذه فان الطلاق يكون واقعا عليها ولا يدل على
ان الاسم والمسمى واحد [illegible] قول الله تعالى على ان القران
قديم فقالوا قال الله تعالى الا له الخلق والامر وهذا يدل على
ان الامر ليس بمخلوق واذا ثبت ان الامر ليس بمخلوق ثبت سائر القران
انه ليس بمخلوق والجواب عن ذلك ان هذا الفصل لا يدل على
ان هذا الامر ليس بمخلوق بل يجوز ان يكون هذا الفصل للتفخيم
والتعظيم كما ان الله تعالى فصل بين نبينا صلى الله عليه وآله
وبين نوح عليه السلام وبين سائر الانبيا فقال واذ اخذنا من
النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح وهذا الفصل لا يدل على ان نبينا
ونوحا عليهما السلام ليسا من النبيين بل هذا الفصل للتفخيم
والتعظيم وكذلك فان الله تعالى فصل بين ملائكته وبين جبريل
وميكائيل بقوله وملائكته وكتبه ورسله وجبريل وميكائيل ولا
يدل على ان جبريل وميكائيل ليسا من الملائكة بل هذا الفصل
للتفخيم والتعظيم وكذلك فان الله تعالى فصل بين الفواكه وبين
النخل والرمان بقوله فيهما فاكهة ونخل ورمان وهذا الفصل لا يدل
ان النخل والرمان ليسا من الفواكه وكذلك فانه فصل بين الحج
والمشي ولا يدل [illegible] على ان الحج ليس [illegible] كذلك
في مسائلهم لعلهم قوله تعالى الرحمن علم القران خلق الانسان
فالقلم تعالى وصف الانسان بانه مخلوق دون القران وهذا
يدل على ان القران ليس بمخلوق والجواب عن ذلك ان المراد
وصف الله تعالى الانسان بانه مخلوق دون القران يجب ان
يدل على ان القران ليس بمخلوق بل [illegible] لانه ما يدل على ان

القرآن مخلوق وهو قوله علم القرآن والتعليم انما يصح في المحدث
والمخلوق دون القديم لان الله تعالى قال علمه البيان والبيان هو الدلالة
والدلالة يجب ان يكون محدثة فاذا ثبت ان القرآن محدث يجب
ان يكون مخلوقا ومن الناس من يشدد في انه لا يجوز ان يقال ان
القرآن مخلوق حتى قالوا ان من قال ان القرآن مخلوق فهو كافر
وهذا التشدد في ابطال مذهبهم حتى لا يوهم الخطا وجملة القول
في ذلك ان من قال ان القرآن لا يجوز ان يكون مخلوقا ولا مخلوق
اما ان يقول ان القرآن لا يجوز ان يكون مخلوقا لانه قديم او يقول
انه لا يجوز ان يكون مخلوقا لانه لو كان مخلوقا لوجب ان يكون
منقوصا او يقول ان القرآن لا يجوز ان يكون مخلوقا لانه لو كان
مخلوقا لجاز عليه الموت ثم اما من قال ان القرآن لا يجوز ان يكون
مخلوقا لانه قديم فقد دللنا على بطلان مذهبه واما من قال
ان القرآن لا يجوز ان يكون مخلوقا لانه لو كان مخلوقا لوجب ان يكون
منقوصا فباطل وذلك لان الملائكة والانبياء كلهم مخلوقون
ومع ذلك لا يجوز ان يكونوا منقوصين واما قولهم ان القرآن
لا يجوز ان يكون مخلوقا لانه لو كان مخلوقا لجاز عليه الموت فباطل
وذلك لان الموت انما يجوز على الحي والقرآن ليس بحي فلا يجوز عليه
الموت وعلى هذا فان السموات والارضين مخلوقة ولا يجوز
عليها الموت لانها ليست بحية وقد قلت سيحيا ابو علي ذلك
علمهم في الموت فقال الموت مخلوق فيجب ان الموت الصل
وتعلقوا بما روي عن النبي صلى الله عليه وعلى آله انه قال
اذا دخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار يؤتى بكبش املح فيوقف
بين الجنة والنار ثم يذبح فينادي يا اهل الجنة خلود ولا موت
ويا اهل النار خلود ولا موت وهذا محمول منهم لان الكبش

بلغ

لا يكون رمزا والكلام اذا انتهى الى هذا الحد فالجواب انه لا
السكوت ويجب الاعراض عنه فان قيل ما انكرتم انه لا يجوز
وصف القرآن بانه مخلوق لانه يوجب ان يكون كذبا لان الخلق
هو الكذب والدليل عليه هو انهم يقولون قصيدة مخلوقة
ومختلقة اي كذب وقال الله تعالى ان هذا الا خلق الاولين
اي كذب الاولين قيل له هذا لا يصح لان الخلق في اصل
اللغة حقيقة بمعنى التقدير على وجه مخصوص واذا استعمل
في غير هذا يكون على ضرب من التوسع والمجاز وبهذا انهم
يقولون قصيدة مصنوعة ومنحولة والمصنوع مشتق من الصنع
والمنحول مشتق من النحل وهو العطا واذا استعمل في غير هذا
يكون مجازا والكلام عند اطلاقه يحمل على الحقيقة لا على المجاز
وبعد فان قولهم قصيدة مخلوقة ومختلقة فليس المراد به انه
كذب وانما المراد به انها منسوبة الى غير صاحبها كما ان قولهم
قصيدة مصنوعة ومنحولة المراد به انها منسوبة الى غير صاحبها
والدليل على ذلك هو ان القصيدة لو كانت مشتملة على الاوامر
والنواهي لقالوا انها مخلوقة ومختلقة وان لم يكن كذبا وذلك لان
الكذب انما يدخل في الاخبار دون الاوامر والنواهي واما قوله
تعالى ان هذا الا خلق الاولين فليس المراد به القرآن
انما المراد به البعث والنشور ولا يدل على ان القرآن ليس
بمخلوق واعلم ان الخلق في اصل اللغة عبارة عن التقدير ثم
والدليل عليه هو ان القائل يقول خلقت الاديم هل يخرج منه
مطهرة او مزادة ام لا معناه قدرت الاديم هل يخرج منه
مزادة او مطهرة ام لا وقال الشاعر ثم ولا يئط بايدي الخالقين
ولا ايدي الخوالق الا جيد الادم لقدره ولا يئط بايدي الرحال

المقدرين والسا المقدرات الاحمد الادم وقال اخر
ولانت تفرى ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يفرى
لقدرته ولانت تفرى ما قدرت وبعض القوم يقدر ثم لا يقطع
وقال الحجاج لعنه الله انا اذا وعدت وفيت واذا خلقت
فريت لقدرته انا اذا وعدت وفيت واذا قدرت فريت
واما في اصطلاح المتكلمين وفي العرف كل فعل مقدر مطابق
للمصلحة من غير زيادة ولا نقصان ولهذا لا يوصف الخالق
الا في افعال الله تعالى لان الفعل على هذا الوجه لا يصح الا منه
وقد يذكر الخلق ويراد به المخلوق لان المصدر قد يذكر ويراد
به المفعول كقول القائل هذا الدينار ضرب الامير اي
مضروبه وكما يقال هذا صيد ولا راى مصيده ومن الناس
من ذهب الى ان الخلق كل فعل يفعله الفاعل على سبيل
الاختراع ولهذا لا يوصف الا في افعال الله تعالى بانه خلق لان
الاختراع لا يصح الا في فعله ومنهم من قال ان الخلق كل فعل
واقع لا باله ولهذا لا يوصف الا في افعال الله تعالى بانه خلق
لان احدا لا يمكنه ان يفعل لا باله الا الله تعالى وكل واحد من المذهبين
باطل وذلك لانا قد بينا انه لا مانع يمنع من جهة اللغة من وصف
الواحد منا بانه خالق وبينا الوجه فيه وان لم يصح فعله الاختراع
ولا ان يفعل الا باله فيجب ان يكون كل واحد من المذهبين باطلا
والصحيح ما قلناه من ان الخلق انما هو كل فعل مقدر
مطابق للمصلحة من غير زيادة ولا نقصان ه واعلم ان المخلوق
انما يكون مخلوقا لانه فعل واقع على وجه مخصوص ولا يكون
مخلوقا لمعنى ه وقال الشيخ ابو هاشم والشيخ ابو عبد الله
البصري انه يكون مخلوقا لمعنى ثم اختلفا فقال الشيخ ابو هاشم

بلغ

ان ذلك المعنى هو اراده وقال الشيخ ابو عبد الله البصري ان
ذلك المعنى انما هو الفكر قال لو خليت في العقل لكنت لا اصف فعل
الله تعالى بانه خلق ولا اقدم تعالى بانه خالق لان الفكر لا يجوز
على الله تعالى لكني اتبعت السمع والدليل على صحة ما قلناه هو انه
اذا امكن ان يرجع المخلوق الى فعل واقع على وجه فلا وجه
لاثبات معنى اخر لاجله يسمى المخلوق مخلوقا كما في الخبر فانه
لما امكن ان يرجع به الى فعل واقع على وجه لا معنى لاثبات معنى
اخر لاجله يسمى الخبر خبرا وكما ان الكسب والمتولد لما امكن
ان يرجع بهما الى افعال واقعة على وجوه لا معنى لاثبات معنيين
اخرين لاجلهما يسمى المتولد والكسب كسبا ومتولدا
واما ابو عبد الله البصري وابو هاشم فشبهتهما في المسالة
قول الشاعر ولانت تفرى ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يفرى
فالانسان يخلق ويفري وهذا يدل على ان الخلق غير المخلوق
فالجواب عن ذلك ان هذا على ضرب من التوسع والمجاز لانه
ولقدرته بانه قال ولانت تقطع ما قدرت وبعض القوم يقدر ثم لا
ه دليل اخر على كلام الله تعالى لا يجوز ان يكون قديما وهو
انه لو كان قديما لوجب ان يكون مثلا لله لان القدم صفة من صفات النفس
والاشتراك في صفة من صفات النفس يوجب التماثل ه دليل اخر
وهو ان كلام الله تعالى لا يخلو اما ان يكون من جنس ما نفعله او
يكون مخالفا فان كان من جنس ما نفعله فلا بد من ان يكون منظوما
من هذه الحروف والمنظوم من الحروف لا يكون الا محدثا
وان كان مخالفا لما نفعله فلا يصح لانه لا بد من ان يكون منظوما
من هذه الحروف وكذلك لان المعقول من كلام ما هو يكون
منظوما من هذه الحروف لا ما يفهم به مراد المخبر
فان الكتابة وعقد الاصابع والاشارة يفهم بها مراد المخبر

ولا يكون كلاما لو جاز ان يكون كلام قديم في الغائب مخالف لما نعقله لجاز
ان يكون جسم قديم في الغائب مخالف لما نعقله وان يكون اذ قلتم
في الغائب مخالف لما نعقله ومعلوم خلافه ج دليل اخر
وهو قول الله تعالى اني اصطفيتك على الناس برسالاتي وبكلامي
والقديم تعالى من على موسى عليه السلام بان اصطفاه
بكلامه والامتنان لا يقع بالقديم ج دليل اخر وهو ان
هذا المسموع لا يخلو اما ان يقال انه كلام الله تعالى
او يقال انه ليس بكلام الله تعالى فان قالوا كلام الله تعالى
فهو الذي نقول وان قالوا ليس بكلام الله تعالى قلنا هذا
لا يصح وذلك لان العلم ضرورة من دين النبي صلى الله عليه
ومن دين الاجماع ان هذا المسموع كلام الله تعالى ولان الله
تعالى قال وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام
الله فان قيل ما تنكرون ان المراد حتى يسمع عبارة كلام الله تعالى
او حكاية كلامه ج قيل له هذا لا يصح وذلك لان العبارة يجب
ان تكون من جنس المعبر عنه وكذلك في الحكاية ان تكون من جنس
المحكي عنه فاذا كانت العبارة والحكاية محدثا وجب ان
يكون المعبر عنه والمحكي عنه ايضا محدثا ج واعلم ان من
الناس من ذهب الى ان الله تعالى متكلم لذاته وهو محمد بن عيسى
الصوفي الملقب ببرغوث ج والدليل على فساد مذهبه
هو ان المتكلم ليس له بكونه متكلما حالة وصفة اكثر من ان
يكون فاعلا للكلام فاذا قلنا انه متكلم لذاته فقد نفينا
الكلام كما انا اذا قلنا ان الله تعالى عالم لذاته فقد نفينا
العلم واذا نفينا الكلام وليس له بكونه متكلما حالة وصفة
فقد اخرجنا المتكلم عن ان يكون متكلما ج دليل اخر وهو ان

الله تعالى لو كان متكلما لذاته لوجب ان يكون متكلما بسائر ضروب
الكلام واجناسه لان ضروب الكلام واجناسه غير مقصورة
على بعض المتكلمين ج ولا بعض فيما من ضرب من ضروب الكلام
واجناسه يصح ان يتكلم به متكلم الا ويصح ان يتكلم به سائر
المتكلمين فيجب ان يصح في سائر ضروب الكلام واجناسه ان يكون
الله تعالى متكلما بها واذا صح وجب لان صفة الذات متى صحت
وجبت واذا كان كذلك يجب ان يكون الله تعالى متكلما بالكذب
والسفه والسب وامرا بالقبح وناهيا عن الحسن وان يكون
مخبرا عن كل ما يصح ان يخبر عنه وقد قال الله تعالى منهم من قصصنا
عليك ومنهم من لم نقصص عليك ج فان قيل ما تنكرون ان الله تعالى
لا يكون كاذبا لانه قد ثبت انه صادق قيل له اذا قلت ان الله تعالى
صادق لذاته فقد نفيت الصدق واذا نفيت الصدق فقد اخرجته
عن كونه صادقا ولان القديم تعالى ليس بان يكون صادقا لذاته
اولى من ان يكون كاذبا لذاته فان قيل القديم تعالى بان يكون
صادقا لذاته اولى من ان يكون كاذبا لذاته لانه قال خلق السموات
والارض والامر فيه على ما اخبر قيل له ما انكرتم ان المراد به
السموات والارضون التي لم يخلقهما حتى يكون هذا الكلام كذبا ج
دليل اخر وهو ان الله تعالى لو كان متكلما لذاته لوجب ان
يكون متكلما لذاته لانه انما يكون متكلما بما به يكون متكلما فاذا
كان متكلما لذاته وجب ان يكون متكلما لذاته واذا كان متكلما لذاته
وجب ان يكون مكلما كل احد بحضرته كما كلم موسى عليه السلام
ومعلوم خلافه ج فان قيل اليس الله تعالى عالما لذاته
ولا يجب ان يكون معلما لذاته وقادرا لذاته ولا يجب ان يكون

مقدرا لذاته ومحسنا لذاته ولا يجب ان يكون محسنا لذاته فهلا جاز ان
يكون متكلما لذاته ولا يجب ان يكون متكلما لذاته قيل له فرق
بينهما وذلك لانه يكون متكلما بما به يكون متكلما فاذا كان متكلما
لذاته وجب ان يكون متكلما لذاته وليس كذلك ما ذكرتم
وذلك لان الله تعالى لا يكون معلما بما به يكون عالما لانه يكون
عالما لذاته ومعلما بخلق العلم في قلب الغير والدليل وكذلك
لا يكون مقدرا بما به يكون قادرا وذلك لانه قادر لذاته
ومقدر بخلق القدرة في الغير وكذلك لا يكون محييا
بما به يكون حيا وذلك لانه حي لذاته ومحيي بخلق الحيوة
فجاز ان يكون عالما لذاته وقادرا لذاته وحيا لذاته ولا
يجب ان يكون معلما لذاته مقدرا لذاته ومحييا لذاته وان
وجب اذا كان متكلما لذاته ان يكون متكلما لذاته دليل اخر
وهو ان الله تعالى لو كان متكلما لذاته لوجب ان يكون قائلا فيما
لم يزل انا ارسلنا نوحا وان لم يكن قد ارسل واهلك عاد
وثمود وان لم يكن قد اهلك فيكون هذا الكلام كذبا وان
يكون قائلا فيما لم يزل او جاء احد منكم من الغائط او لامستم
النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا وهذا يوجب
ان يكون هاذيا وهذا فاسد دليل اخر وهو ان الله تعالى
لو كان متكلما لذاته لوجب ان يكون مسائلا للخلق ومحاسبا
لهم فيما لم يزل وقائلا لمن عصاه لم عصيت ولمن كفر لم كفرت
وقد قال الله تعالى فوربك لنسألنهم اجمعين وقال ليسأل
الصادقين عن صدقهم وهذا يدل على ان المسئلة والمحاسبة
في المستقبل من الزمان فان قيل ما انكرتم ان المراد
بقوله تعالى انا ارسلنا نوحا واهلك عادا وثمودا المراد به

سنرسل نوحا وسنهلك عادا وثمودا ويكون اخبارا فيما لم
يزل بارسال نوح واهلاك عاد وثمود هو كونه مخبرا عند وجود
ذلك كما ان قوله تعالى ونادى اصحاب الجنة اصحاب النار المراد به
سينادي قيل هذا لا يصح لان عندكم ان الله تعالى مخبر لذاته
فلا يجوز ان يكون كونه مخبرا فيما لم يزل غير ارسال نوح واهلاك
عاد وثمود فيما مضى هو كونه مخبرا عن ارسال نوح واهلاك
عاد وثمود في المستقبل وذلك لان القصد والارادة لا
توثر في صفة الذات فان قيل اليس الله تعالى كان عالما
فيما لم يزل بان العالم سيوجد والعلم بانه سيوجد علم بوجوده
اذا وجد فهلا كان كونه مخبرا فيما لم يزل بارسال نوح واهلاك
عاد وثمود في المستقبل قيل له فرق بينهما لان الدلالة قد دلت
على ان العلم بان الشيء سيوجد علم بوجوده اذا وجد فقلنا
ان العلم بان العالم سيوجد علم بوجوده اذا وجد والا لكان يتغير
على القديم تعالى وانما يتغير على المعلوم ولم يثبت مثل ذلك في
مسئلتنا لانه لم يثبت ان الخبر عن الماضي يكون خبرا عن المستقبل
لان صيغة احدهما بخلاف صيغة الاخر فلا يجوز ان يكون
كونه مخبرا فيما لم يزل بارسال نوح واهلاك عاد وثمود فيما
مضى هو كونه مخبرا عن ارسال نوح واهلاك عاد وثمود في
المستقبل واعلم ان من خالف في هذه المسئلة
تعلق فيها بشبه منها انهم قالوا القديم تعالى
لو لم يكن متكلما فيما لم يزل لوجب ان يكون اخرس او ساكتا كما
ان الواحد منا في الشاهد اذا لم يكن متكلما يجب ان يكون
اخرس او ساكتا وربما لو نرد ذلك على وجه اخر فيقولون
القديم تعالى لو لم يكن موصوفا فيما لم يزل بانه متكلم لوجب ان يكون

موصوف بالصمت وهو الخرس والسكوت وذلك لأن الذات إذا
صح عليه صفتان ضدان فإنه يستحيل خروجه منهما كما
يستحيل خلوه عنهما وقد تعالى الله عن ذلك إلى المحل فقالوا المحل
إذا صح عليه صفتان ضدان أو معنيان ضدان فإنه يستحيل
خروجه منهما كما يستحيل خلوه عنهما فقط وأما ما قالوه أولا
فالجواب عنه هو أنا نقول لهم إن لو لم القديم تعالى لو لم
يكن متكلما فيما لم يزل لوجب أن يكون أخرس أو ساكتا مع
استحالة أن يكون متكلما أو يكون المراد به أنه لو لم يكن متكلما
فيما لم يزل لوجب أن يكون أخرس أو ساكتا مع صحة أن يكون
متكلما فإن قالوا المراد به أنه لو لم يكن متكلما فيما لم يزل لوجب
أن يكون أخرس أو ساكتا مع استحالة أن يكون متكلما قلنا
هذا باطل بالجماد فإنه مع استحالة أن يكون متكلما لا يجب أن
يكون أخرس أو ساكتا وإن قالوا المراد به أنه لو لم يكن متكلما
فيما لم يزل لوجب أن يكون أخرس أو ساكتا مع صحة أن يكون
متكلما قلنا هذا غير مسلم لأن الله تعالى لا يجوز أن يكون متكلما
فيما لم يزل لأن المرجع به إلى كونه فاعلا والقديم تعالى لم يكن
فاعلا فيما لم يزل فلا يجوز أن يكون متكلما فإن قالوا القديم تعالى
صح أن يكون متكلما فيما لم يزل قلنا لم قلتم ذلك فإن قالوا
الدليل على ذلك هو أن الله تعالى يصح أن يكون متكلما الآن
فيجب أن يصح أن يكون متكلما فيما لم يزل قلنا وبأنه على جميع
شيء فإن قالوا الدليل على ذلك هو أن الله تعالى لما صح أن يكون
عالما الآن صح أن يكون عالما فيما لم يزل كذلك في مسألتنا قلنا
هذا باطل بكونه فاعلا فإن الله تعالى يصح أن يكون فاعلا الآن

لا يجب ... فيما لم يزل لو ... متكلما فيما لم يزل ... أخرس أو ساكتا

٧٣

ولا يصح أن يكون فاعلا فيما لم يزل فلم صار بأن يكون مردودا إلى
كونه عالما أولى من أن يكون مردودا إلى كونه فاعلا وإن
قالوا بأن يكون مردودا إلى كونه عالما أولى وذلك لأن كونه متكلما
إنما هو للذات كما أن كونه عالما إنما هو للذات وليس كذلك كونه
فاعلا لأنه ليس بصفة ذاتية قلنا وهل وقع النزاع
إلا في هذا فإن طالبتم بتصحيح ذلك لم يمكنكم إلا بالانتقال
من هذه المسألة إلى مسألة أخرى فيجب أن يكون قولهم
باطلا ومذهبهم فاسدا ثم نقول لهم الواحد منا إذا لم يكن
متكلما يجب أن يكون أخرس أو ساكتا لأنه قادر لقدرة
فيحتاج في كونه فاعلا للكلام إلى آلة مخصوصة والقديم تعالى قادر
لذاته ولا يحتاج في فعل الكلام إلى تلك الآلة هذا كما نقول
الواحد منا في تحركه يحتاج في كونه حيا إلى البنية والتأليف
والتركيب والجسمية والدموية والرطوبة واليبوسة والقديم تعالى
حي لذاته ولا يحتاج في كونه حيا إلى هذه الأمور كذلك في
مسألتنا الواحد منا قادر بقدرة فيحتاج في فعل
الكلام إلى آلة مخصوصة والقديم تعالى قادر لذاته ولا يحتاج
في فعل الكلام إلى تلك الآلة والواحد منا إنما يجب
أن يكون أخرس أو ساكتا إذا لم يكن متكلما لفساد
الآلة أو لكونه ممسكا آلته عن فعل الكلام ثم نقول لهم
لا نسلم أن هاهنا الصفتين ضدان وذلك لأن الواحد منا يجوز
أن لا يكون متكلما مع ذلك فإنه لا يكون أخرس أو ساكتا بأن يكون
صائحا أو صارخا وكذلك فإن هذا باطل بالساهي عن
القدرة على الكلام فإنه لا يكون أخرس أو ساكتا لأنه لم يكن
متكلما من قبل ولا يكون متكلما في الحال وأما ما قالوه ثانيا

ولا يصح وذلك ان الحي يجوز ان يخلو عن المعنيين الضدين فان الاخر
متى منع عليه تصرفات الناس ثم سواء ان لا يريدهما ولا يكرههما
واما قياسهم على المحل فلا يصح وذلك ان المحل يجوز خلوه
عن سائر اضداد الا الاكوان وفي الالوان انما لا يصح
خلو المحل عنها لان بين الجواهر والاكوان حاجة
التضمين لان الجوهر لا يوجد الا وهو متحيز ولا يكون
متحيزا الا وهو كائن ولا يكون كائنا الا بكون فلهذا
استحال خلوه من الضدين من الاكوان ولم يستحل مثل
ذلك في مسئلتنا لانه لا يمكن ان يقال بين الكلام وبين
الخرس والسكوت حاجة التضمين واما قياسهم الخلو
على الاجتماع فالقياس باطل وذلك لانه انما استحال اجتماعهما
لانهما متضادان في الوجود وكما متضادان في الوجود لا متضادان
في الاستغناء ان استغنا الضدين عن الجسم يصح الا ترى ان الجسم
قد عدم عنه السواد والبياض واعلم ان الكلام لا ضد له
لا من جنسه ولا من غير جنسه اما انه لا يمكن ان يقال له ضد من
جنسه فهو هذه الحروف المختلفة وانه لا يقال هذه الحروف
بعضها ضد لبعض بدليل انه يستحيل اجتماعها في محل واحد
وهذا لا وجه له لانه يمكن ان يقال انما يستحيل اجتماعها في
محل واحد لان كل واحد من هذه الحروف يحتاج الى آلة
مخصوصة فلو اجتمعا في محل واحد ادى الى ان الالة الواحدة
صارت بصفة الالات المختلفة وهذا لا يجوز واما انما
يكون من غير جنسه فلا يمكن ان يقال انه ليس الا الخرس
والسكوت والخرس والسكوت لا يجوز ان يكونا باضداد

للكلام اما الخرس فلانه انما هو فساد الالة وفساد
الالة اما الرطوبة مفرطة او اليبوسة مفرطة والرطوبة
واليبوسة لا يجوز ان يكونا ضدين للكلام لان الله تعالى
قادر على ان يخلق الكلام في محل رطب او يابس واما السكوت
فهو السكون والسكون ضد للحركة والكلام يخالف
للحركة فلو قلنا بان السكون ضد للكلام لكنا قد قلنا
بان الشي الواحد ضد لشيئين مختلفين غير ضدين ولا مثلين وهذا
لا يصح ومما يدل على ان الخرس والسكوت لا يجوز ان يكونا ضدين
للكلام هو ان الله تعالى قادر على ان يخلق الكلام في لسان
الاخرس وفي لسان الساكت فلو كان الكلام ضدا لهما لما جاز ذلك
شبهة اخرى لهم في المسئلة وهي انهم قالوا القديم تعالى
لو كان متكلما بكلام محدث لكان لا يخلو اما ان يكون حالا
فيه او في غيره او لا في محل والاقسام كلها باطلة فلم يبق الا
ان لا يكون متكلما بكلام محدث اصلا والبتة
والجواب عن ذلك هو انا نقول لهم لم لا يجوز ان يكون هذا
الكلام حالا فيه فان قالوا لانه لو كان حالا فيه لوجب ان يكون محلا
للحوادث ولو كان محلا للحوادث لوجب ان يكون متحيزا والله
تعالى لا يجوز ان يكون متحيزا قلنا اليس عندكم ان الله تعالى عالم
بعلم وقادر بقدرة وحي بحيوة وهذه المعاني حالة فيه ثم لا يجب
في القديم تعالى ان يكون متحيزا فهلا جاز مثله في مسئلتنا
فان قالوا نحن لا نقول ان هذه المعاني حالة في القديم تعالى بل
نقول ان هذه المعاني قائمة بالله تعالى قلنا لهم لم لا يجوز في هذا
الكلام ان يكون قائما بالله تعالى ثم نقول لهم ما تقولون في المعنى
الذي يسمون القديم تعالى هو حال فيه او في غيره او لا في محل

او قائم به فان قالوا حال فيه قلنا فلم لا يجوز في هذا الكلام
ان يكون حالا فيه فان قالوا حال في غيره قلنا فلم لا يجوز
ان يكون هذا الكلام المحدث حالا في غيره فان قالوا لا في
محل قلنا فلم لا يجوز في هذا الكلام المحدث ان يكون لا
في محل فان قالوا قائم به قلنا فلم لا يجوز في هذا الكلام
المحدث ان يكون قائما به فان قالوا فرق بين القديم والمحدث
ويكون في القديم ان يكون لا في محل ولا يكون في المحدث ان
يوجد لا في محل قلنا لهم هذا باطل بالجوهر لانه محدث ومع
ذلك يوجد لا في محل في اول وجوده ولا يحتاج الى محل لانه لو
احتاج الى محل لوجب في ذلك المحل ان يحتاج الى محل اخر
حتى يتسلسل الى ما لا نهاية له وهذا محال فان قيل
كونه متكلما صفة والصفة يستحيل قيامها بنفسها
قيل له لم قلتم ان الصفة يستحيل قيامها بنفسها فان
طالبتهم بتصحيح ذلك لم يجدوا اليه سبيلا ثم نقول
لهم لم لا يجوز ان يكون هذا الكلام حالا في محل فان قيل
لانه لو كان حالا في محل لوجب ان يشتق من اخص اوصافه
صفة للمحل وهو كونه متكلما كما ان السواد اذا وجد في
المحل يشتق له من اخص اوصافه اسم وهو كونه اسود
قيل هذا لا يصح باطل بالصوت وذلك لانه لو حل في محل
ولا يشتق منه اسم للمحل فان قيل يشتق منه اسم
وهو قولنا صائت قيل له الصائت ليس باسم لمحل الصوت
وانما هو اسم لفاعل الصوت وكذلك فان الرائحة لو حل
في محل ولا يشتق منه اسم للمحل ثم نقول لهم المتكلم ليس باسم

لمحل الكلام ولا يجب اذا وجد في محل ان يشتق منه اسم لمحل
وانما هو اسم لفاعل الكلام بخلاف اسود لانه اسم لمحل السواد
والله اذا وجد في محل يشتق منه اسم المحل وهو قولنا اسود
ثم نقول لهم الكلام اذا وجد في محل يكون القديم تعالى
متكلما به دون غيره وان كان الكلام في محل ونورد هذه
التسمية على وجه اخر وهو انهم قالوا القديم تعالى لا يخلو اما
ان يكون متكلما بكلام قديم او يكون متكلما بكلام محدث
لا يجوز ان يكون متكلما بكلام محدث لانه لا يخلو اما ان
يكون حالا فيه او في غيره او لا في محل وهذه اقسام كلها باطلة فلم
يبق الا ان يكون متكلما بكلام قديم والجواب عن ذلك هو انا
نقول لهم هذه القسمة غير مترددة بين النفي والاثبات
بل هاهنا قسمة اخرى وهو ان يكون متكلما لذاته فلم لا يجوز
ان يكون متكلما لذاته فان قيل لا يجوز ان يكون متكلما لذاته لانا
اذا قلنا انه متكلم لذاته نفهم نفس الكلام واذا نفينا الكلام
نفهم اخراجه عن كونه متكلما قيل له هذا لا يستقيم على
اصلكم ننطق بعينها ما قلتم فان قالوا لا يجوز ان يكون الله تعالى
متكلما لذاته لانه لو كان متكلما لذاته لوجب ان يكون متكلما بسائر
ضروب الكلام واجناسه وهذا لا يجوز قلنا لهم اليس
عندكم ان الله تعالى متكلم بكلام قديم ولا يجب ان يكون متكلما
بسائر ضروب الكلام واجناسه فهلا جاز مثله في مسئلتنا
فان قالوا فرق بين ان يكون متكلما لذاته وبين ان يكون متكلما بكلام
قديم واذا كان متكلما لذاته يجب ان يكون متكلما بسائر ضروب الكلام
واجناسه قلنا لهم اليس عندكم ان الله تعالى عالم بعلم قديم
ولا فرق بين ان يكون عالما لذاته وبين ان يكون عالما بعلم قديم

في انه يجب ان يكون عالما بسائر المعلومات فمحال مثله في
مسئلتنا ان يقول لا فرق بين ان يكون متكلما لذاته وبين ان يكون
متكلما بكلام قديم في انه يجب ان يكون متكلما بسائر ضروب الكلام
واجناسه ع واما ما قالوه من انه لا يجوز ان يكون متكلما بكلام
محدث لانه لو كان متكلما بكلام محدث لكان لا يخلو اما ان يكون
حالا فيه او في غيره او لا في محل والاقسام كلها باطلة فلم يبق
الا ان يكون متكلما بكلام محدث اصلا فباطل والجواب
عنه ما بيناه شبهة اخرى لهم في المسئلة وهي انهم قالوا
قال الله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون وهذا
يدل على ان الله يفعل الاشياء بكن آخر محدث حتى يتسلسل
الى ما لا نهاية له وهذا باطل فلم يبق الا ان يكون هذا الكن قديما
وكل من قال بان هذا الكن قديم قال بان كلام الله تعالى قديم
والجواب عن ذلك هو انا نقول لهم هذا دليل لنا عليكم
من وجوه ثلثة احدها ان الله تعالى قال انما امره اذا اراد شيئا
ان يقول له كن فيكون وكن حرفان الكاف والنون والكاف
متقدم على النون وما تقدمه غيره لا يجوز ان يكون قديما لكن يجب
ان يكون محدثا ع والثاني انه قال انما امره اذا اراد شيئا
ان يقول واذا دخل على الفعل المضارع افاد به الاستقبال
وهذا يدل على انه يقول في المستقبل كن فلا يجوز ان يكون
قديما ويدل ذلك على ان الله تعالى لا يجوز ان يكون مريدا
بارادة قديمة لان الله تعالى قال انما امره اذا اراد واذا اذا
دخل على الفعل المضارع افاد به الاستقبال وهذا يدل على
انه سيريد في المستقبل فلا يجوز ان يكون مريدا بارادة
قديمة ع والثالث وهو ان الله تعالى قال انما امره اذا اراد

وهذا الكن [illegible] ان يكون محدثا لانه لو كان [illegible]

اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون والفاء للتعقيب وهذا يدل
على ان المكون انما هو عقيب كن فاذا كان المكون محدثا
ويحصل عقيب كن لا يجوز ان يكون كن قديما لانه لو كان قديما لوجب
ان يكون متقدما على ما عليه بما لو قدرت تقدير الاوقات كانت
بلا نهاية ع يدل ذلك وتوضيحه هو ان المكون اذا كان محدثا
وقد حصل عقيب كن ولم يتقدم عليه لا يجوز ان يكون كن قديما
لانه يمكن الاشارة الى اول وجوده فيقدح في قدمه ع ووجه
آخر وهو ان كن لا يجوز ان يكون مؤثرا في وقوع الفعل لانه لو كان مؤثرا
في وقوع الفعل من الله تعالى لوجب ان يكون مؤثرا في الفعل
اذا كان من فعل الواحد منا لان المؤثرات لا تختلف باختلاف
الفاعلين الا ترى ان الحركة لما كانت مؤثرة في كون الذات متحركا
لا فرق بين ان يكون واقعة من جهة الله تعالى وبين ان يكون
واقعة من جهة غيره وهذا يوجب في الواحد منا اذا قال
لشيء كن انه يكون وهذا محال ع ثم نقول لهم ليس المراد بقوله
تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون انه يفعل
لشيء كن وانما المراد به الدلالة على سرعة اتيان الاشيا
لله تعالى من غير مانع ومثل ذلك قد ورد في كلام الله تعالى
وفي كلام العرب قال الله تعالى للسموات والارض ائتيا طوعا
او كرها قالتا اتينا طائعين وليس المراد به انه صدر هذا
الكلام من السموات والارض وانما المراد به الدلالة على سرعة
اتيانهما لله تعالى من غير مانع ع وقال الشاعر ع
وقالت له العينان سمعا وطاعة وحدرتا كالدر لما يثقب
فليس المراد به انه صدر عن العين هذا الكلام وانما المراد به
اتيان الدمع له هذا هو الذي ذكره سائر اصحابنا

الا انا الهند يل فانه قال ان الله تعالى يفعل الاشيا لكن ذكر ان الله
ولا عاده يفعل بان يقول افراوا هو لعدو ولا يلزمه ما يلزم
المجبره فانه لا يقول ان الله تعالى يفعل سائر الاشيا لكن
بل اذا اراد فعلا من الافعال فان اراد ان يفعله فاذا قال الكرفيون
هذا كما ان الواحد منا اذا قال عطشى لمن ان الندسار ولا
يجب ان يعطى كل من يرد وره يسادا بل المراد به ان كل ما
يرد الى واريد ان اعطيه فيعطيه هذا شارح
فهذا جمله القول في هذا الباب

فصل العرض بهذا الفصل

الكلام في النبوه ه وجه اتصال هذا

الفصل بباب العدل ان الله تعالى اذا علم ان صلاح
المكلفين في ان يبعث اليهم رسولا بشرايعه وجب ان
يبعثه ومن العدل ان الله تعالى لا يجوز ان يخل بالواجب
وفايده بعثه الرسل اما لابتدا شرايعه او لاحيا شرايعه
او لنقصان شرايعه فمتى حصل واحد من هذه الفوايد
حسن البعثه والارسال والخلاف في ذلك مع قوم
من البراهمه وهم قوم من الهند يقولون بالصانع ويقرون
بالتوحيد والعدل وينكرون النبوات والشرايع
ويقولون ان ما اتانا به الرسل مخالف لما هو مقرر في
العقل فيجب ان يكون مردودا وربما قالوا انما اتانا به الرسل
لا يخلو اما ان يكون موافقا للعقل او يكون مخالفا للعقل
فان كان موافقا للعقل فلنستغني بالعقل عنهم وان كان

مخالفا للعقل يجب ان يكون مردودا وربما قالوا ان الذي يدل
على صدق الرسول انما هو المعجز والمعجز لا يجوز ان يكون دلاله
النبوه لانه يلتبس بالحيله والشعبذه وخفه الايدي
والاخذ بالعيون ه والاصل في ذلك انه لا يمتنع ان يعلم الله تعالى
من حال العباد انهم اذا فعلوا فعلا من الافعال او غيرهم كان
لطفا لهم ويكونوا اقرب الى فعل الطاعه والانصراف
عن المعصيه فيكون مصلحه لهم ولا يمتنع ايضا ان يعلم من حال العباد
انهم اذا فعلوا فعلا من الافعال او غيرهم كان ذلك داعيا
الى فعل المعصيه والانصراف من الطاعه فيكون مفسده لهم
والذي يدل على ذلك الشاهد فان الواحد منا يجوز ان يعلم من حال
ولده انه اذا فعل به فعلا من الافعال او اجره به كان له داعيا
الى التعلم والتادب وترك التخلف فيكون مصلحه له وكذلك
يجوز ان يعلم من حاله انه اذا فعل به فعلا من الافعال او اجره
به كان له داعيا الى التخلف وترك التادب والتعلم فيكون مفسده
له فكذلك لا يمتنع ان يعلم الله تعالى من حال العبد انه اذا فعل
فعلا من الافعال او فعله غيره كان له داعيا الى فعل الطاعه
والانصراف عن المعصيه فيكون مصلحه له وكذلك لا يمتنع ان
يعلم من حال العبد انه اذا فعل فعلا من الافعال او فعله غيره
كان له داعيا الى فعل المعصيه والانصراف عن الطاعه فيكون
مفسده له وقد نبه الله تعالى على ذلك بقوله ان الصلوه
تنهى عن الفحشا والمنكر بين الله تعالى ان الصلوه مصلحه في فعل
الطاعه والانصراف عن الفحشا والمنكر وقال انما يريد الشيطان
ان يوقع بينكم العداوه والبغضا في الخمر والميسر ويصدكم
عن ذكر الله بين الله تعالى ان شرب الخمر مفسده في فعل
المعصيه والانصراف عن الطاعه ه واعلم ان الافعال على

ضرب من احدهما ان يكون حسنًا وفيها الصفة كحسنها والآخر لا يكون
حسنًا وفيها الصفة كحسنها اما ما يكون حسنًا وفيها الصفة
كحسنها فنحو الظلم فانه قبيح لكونه ظلمًا وكالكذب فانه
قبيح لكونه كذبًا وكالعبث فانه قبيح لكونه عبثًا وكرد
الوديعة فانه حسن لكونه رد الوديعة وكقضاء الدين
فانه حسن لكونه قضاء الدين وكشكر النعمة فانه حسن
لكونه شكرًا للنعمة فما يكون هذا حاله لا يتغير بالشرع
واما ما لا يكون حسنًا وفيها الصفة كحسنها فهو كالقيام
والركوع والسجود والتجرد من الثياب في الطواف والهرولة
والسعي فان في هذه الافعال حسنها لا يكون لصفة كحصل
وانما حسن اذا كان فيه نفع او دفع ضرر ويقبح اذا كان
فيه ضرر او فوت نفع فيه الا ترى ان القيام والقعود
والركوع والسجود حسن اذا كان فيه نفع او دفع ضرر
ويقبح اذا لم يكن كذلك وكذلك التجرد من الثياب في الصيف
للصائف حسن لان فيه نفعًا ويقبح اذا كان الزمان باردًا
وكذلك الطواف حول البيت انه فعل يستحسن ولانه
حسن لان له فيه نفعًا ويقبح اذا لم يكن كذلك وكذلك السعي
والهرولة حسن اذا كان له فيه نفع او يدفع به ضررًا
من جهة سبع وعدو ويقبح اذا لم يكن كذلك فما هذا حاله
جوزان يتغير حاله بالشرع فاذا تعبدنا الله تعالى ببعض هذه
الشرائع وعلمنا انه لا يتعبدنا الا بما فيه لنا مصلحة علمنا
حسنه واذا نهانا عن بعض هذه الافعال وعلمنا انه لا ينهانا الا بما
لنا فيه مفسدة علمنا قبحه وهذه الجملة التي ذكرناها تبطل مذهب
البراهمة حيث قالوا ان الشرع جاء مخالفًا لما هو مقرر
في العقل فان حسن المصلي وقبح المعبد مقرر في العقل
فكيف يمكن ان يقال ان الشرع جاء مخالفًا لما هو مقرر

٨٢

في العقل بل هو موافقه لما هو مقرر في العقل الا انه لا يكون لنا اليها
طريق من جهة العقل يبين ذلك ويوضحه ان الوالد اذا امر ولده
بالمسافرة التي عليه فيها مشقة لربح يرجوه ونهاه عن الاقامة
التي له فيها راحة ودعة للضرر الذي يكون فيها لا يقال انه جاء
بخلاف ما هو مقرر في العقل لانه انما امره بالمسافرة
لنفعه ونهاه عن الاقامة لضرره وكذلك فان الطبيب
اذا امر المريض بما يشق طبعه عليه ونهاه عما يشتهيه لا
يقال ان ذلك خلاف ما هو مقرر في العقل لانه انما امره
بما امره لصلاح بدنه ونهاه عما نهاه عنه لفساد بدنه ثم
من جملة الله من بعد الكلام في الرسول والنبي وجملة القول
في ذلك ان الرسول لا يكون رسولا الا اذا حصل
هناك ارسال له اسمًا مرسل ومرسل الله ورسول ورسالة
يحملها واذا قال على الاطلاق لا يفهم منه الا رسول الله
واذا اراد واعين رسول الله يجب ان يكون على ضرب
من التقييد فيقال رسول القوم ورسول فلان كما ان الرب
على الاطلاق لا يفهم منه الا الله تعالى واذا اريد غير
الله تعالى لابد من ان يكون على ضرب من التقييد فيقال
رب الدار ورب العبد ورب الضيعة واما النبي فانه
يقال مهموزًا ومشددًا فاذا استعمل مهموزًا فهو من
النبأ وهو الخبر واذا قيل مشددًا فهو من النباوة وهو الرفعة
والدليل عليه قول الشاعر لاصبح رتمًا دقاق
الحصى مكان النبي من الكاثب اي المرتفع من الارض
والكاثب فيجب اذا استعمل في رسول الله ان يستعمل
مشددًا ولهذا سمع النبي صلى الله عليه رجلا يقول يا نبيء الله
فقال لست بنبيء الله وانما انا نبي الله واما في الشرع فالرسول

في النبي واحد ومعناها انه يستحق المدح والتعظيم ومن الناس
من ذهب الى ان النبي غير الرسول وفصل بينهما واحتج بقوله
تعالى وما ارسلنا قبلك من رسول ولا نبي عطف النبي على
الرسول ومن حق المعطوف ان يكون غير المعطوف عليه
والجواب عن ذلك وهو انا نقول لهم هذا الفصل يجوز
ان يكون للتفخيم والتعظيم كما قال الله تعالى وملائكته
ورسله وجبريل وميكائيل فانما هذا الفصل انما هو للتفخيم
والتعظيم كما قال الله تعالى واذ اخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك
ومن نوح فصل بين النبيين وبين نبينا وبين نوح عليهم السلام
وهذا الفصل لاجل التفخيم والتعظيم كما قال فيهما فاكهة
ونخل ورمان فصل بين الفاكهة وبين النخل والرمان وهذا
الفصل لاجل التفخيم والتعظيم كذلك في مسئلتنا
واعلم ان هذه الجملة التي ذكرناها تتضمن بيان فصول منها
الكلام في ان المبعوث لا بد له من دعوى النبوة ومنها
انه يجب ان يظهر عليه المعجز عقيب دعواه ومنها الكلام
في حقيقة المعجز وحده ومنها الكلام في وجوه المعجز وشروطه
ومنها الكلام في ان المبعوث لا بد له من دعوى النبوة
فهو انه لا بد من ان نعلم انه صادق ولا نعلم انه صادق
الا بعد ان يدعي النبوة واما الكلام في انه يجب ان يظهر
عليه المعجز عقيب دعواه فهو انه لا بد من ان يكون بين النبي
والمتنبي فرق ولا فرق بينهما الا بظهور المعجز على النبي عقيب
دعواه ولا يظهر على المتنبي ولا بد من ان يظهر عليه المعجز
واما الكلام في حقيقة المعجز فهو ان المعجز في اصل اللغة
عبارة عمن يعجز غيره كما ان المقدر في اصل اللغة عبارة

عمن يقدر غيره واما في اصطلاح المتكلمين فهو كل فعل يدل
الاستدلال به على صدق من ظهر عليه واما الكلام في وجوه
المعجز وشروطه فهو ان المعجز يجب ان يكون من فعل
الله تعالى او جاريا مجرى ما يكون من فعله ويجب ان يكون
ناقضا للعادة ويجب ان يظهر عقيب دعواه ويجب
ان يكون مطابقا لدعواه ويجب ان يكون مظهره عدلا حكيما
لا يفعل القبيح ويجب ان يكون في صدر الكلام به يكون بصدد التحدي
النبوة فاذا اجتمعت هذه الشروط كان معجزا والا فلا واعلم
ان المعجز على ضربين احدهما لا يكون جنسه داخلا تحت مقدور
العباد والاخر يدخل جنسه تحت مقدور العباد اما ما لا يدخل
جنسه تحت مقدور العباد فنحو احياء الميت وقلب
العصا حية وابراء الاكمه والابرص فان الله اختص به وعند ذلك
فان هذه معجزات وجنسها لا يكون داخلا تحت مقدور العباد
فان احياء الميت وقلب العصا حية لانه الا ايجاد الحياة والمعاني
التي يحتاج الحياة في الوجود اليها من الرطوبة والبنية وعند ذلك
والواحد منا لا يكون قادرا على ذلك وكذلك ابراء الاكمه والابرص
والبرص ايضا لانه الا المعاني لا يدخل جنسها تحت مقدور العباد
واما ما يدخل جنسه تحت مقدور العباد فهو كحمل الجبل وقلع
المدن وتناول النجوم وفلق البحر وانشقاق القمر فان هذه
معجزات وجنسها داخل تحت مقدور العباد فان المرجع
بذلك الى الاكوان المخصوصة والاكوان جنسها داخل تحت مقدور
العباد ومن ذلك حنين الجذع فان المرجع به الى الصوت المخصوص
والصوت جنسه داخل تحت مقدور العباد ومن ذلك
القرآن فانه كلام مخصوص والكلام جنسه داخل تحت مقدور

العباد ولو جلسنا والعمل لكنا نقول بان هذا القرآن من
فعل الرسول صلى الله عليه اعطاه الله من العلم ما معه تمكنه
ان ياتي بمثل هذا القرآن وليس لقائل ان يقول انه يجب ان يكون
من فعل الله تعالى لانه هو المصدق لان شرائط المعجز ما
سا فاذا حصل يكون معجزا سواء كان من فعل الله تعالى او من
فعل غيره ولكن السمع قد ورد بان القرآن ليس من فعل
النبي وانما هو من فعل الله تعالى قال الله تعالى ولو كان من
عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وقد حصل عجب قولنا
ان المعجز يجب ان يكون من فعل الله تعالى او جاريا مجرى
ما يكون من فعله ع وشرطنا ان يكون ناقضا للعادة
لانه لو لم يكن ناقضا للعادة لما كان معجزا الا ترى ان
مدعيا لو ادعى النبوة وجعل معجزته طلوع الشمس من
مشرقها وغروبها من مغربها فان هذا لا يكون
معجزا له لانه ليس بناقض العادة بل العادة جارية بذلك
وليس بان يدل على صدقه اولى من ان يدل على صدق غيره
ولا بان يدل على صدقه اولى من ان يدل على كذبه ولو كان
ناقضا للعادة كان معجزا فيجب ان يكون كونه ناقضا للعادة
شرطا في كونه معجزا ثم لا يجب ان يكون ناقضا العادة
جميع المكلفين بل اذا كان ناقضا العادة من هو بين ظهرانيهم
كفى ذلك في كونه ناقضا للعادة الا ترى ان مدعيا لو
ادعى النبوة في بلاد تهامة ونجد وجعل معجزته سقوط
الثلج هناك مثل ما يسقط في جبال ساوة ونهاوند وهمدان
فانه يكون معجزا له وان لم يكن ناقضا العادة جميع المكلفين
وكذلك لو ان مدعيا ادعى النبوة وجعل معجزته حمل جبل

وقلع مدينة وتناول نجم فانه يكون معجزا له وان لم يكن ناقضا
العادة جميع المكلفين فان من الملائكة من يقدر على مثل ذلك
فثبت انه لا يجب ان يكون ناقضا العادة جميع المكلفين بل اذا
كان ناقضا العادة من هو بين ظهرانيهم كفى في كونه معجزا
وشرطنا ان يكون هذا المعجز قد ظهر عقيب دعواه
لان المعجز لا بد من ان يكون له تعلق بدعوى المدعي وانما
يتعلق بدعواه اذا ظهر عقيب دعواه فاذا تراخى عن دعواه
فلا يكون بان يدل على صدقه وانما يكون اولى من ان يدل
على صدق غيره ولا بان يدل على كذبه اولى من ان يدل على صدقه
وانما يكون بان يدل على صدقه اولى من ان يدل على صدق غيره
وبان يدل على صدقه اولى من ان يدل على كذبه اذا ظهر
عقيب دعواه هذا اذا ثبت صدق المدعي بمعجز اخر فاما
اذا ثبت صدقه بمعجز اخر فانه يجوز ان يتراخى عن دعواه وعلى
هذا قال النبي صلى الله عليه اخبر عن الغيوب وكان معجزا
له فانه قال لعمار ستقتلك الفئة الباغية واخر زادك
ضياح من لبن والامر على ما اخبر وكان معجزا للنبي صلى الله عليه
وقال لعلي عليه السلام ستقاتل الناكثين والقاسطين والمارقين
والامر على ما اخبر وكان معجزا للنبي صلى الله عليه وسلم وشرطنا
ان هذا المعجز يجب ان يكون مطابقا لدعوى المدعي للنبوة
لانه لو لم يكن مطابقا لدعواه فانه لا يدل على صدقه بل كان
يدل على كذبه اولى من ان يدل على صدقه وبان يدل
على صدق غيره اولى من ان يدل على صدقه وعلى هذا
قال النبي صلى الله عليه وآله اعطى فضل وضوءه الى قوم فصبوه

ويبين فهاهنا إذا قال أنا ... فإنه يدل على صدقه لأنه كان مطابقًا
لدعواه وفعل مسيلمة مثل ذلك وصار الماء ودل على كذبه
لأنه كان غير مطابق لدعواه وإذا قال المدعي للنبوة أنا أعيد
فيعود لهذا الأعور عينه العوراء وكان يدل على صدقه
ولا يدل على كذبه لأنه مطابق لدعواه ولو ادعى فانشقت
عينه الصحيحة لكان لا يدل على صدقه بل كان يدل على كذبه
أولى من أن يدل على صدقه ❊ وشرطنا أن يكون مظهر
هذا المعجز عدلًا حكيمًا لأنه لو لم يكن عدلًا
حكيمًا وفعل القبيح لجوزنا أن يظهر المعجز على الكاذب
وغاية ما في ذلك أن يكون قد فعل قبيحًا ولا قبح أتى القبح
ليس من أحكام الله تعالى ولا بأوامره ولا نواهيه ولهذا
قلنا إن المجبرة لا يمكنهم معرفة النبوات لتجويزهم على الله تعالى
القبيح لأنهم إذا جوزوا عليه القبيح لزمهم أن يجوزوا عليه
إظهار المعجز على الكاذب وغاية ما في ذلك أن يكون
قد فعل قبيحًا ولا يمكنهم معرفة النبوات
وشرطنا أن يكون ما في ذلك قصد المظهر تصديق
المدعي للنبوة لأن المعجز جرى مجرى التصديق بالقول
فإذا قال المدعي للنبوة اللهم إن كنت صادقًا [illegible]
فاقلب هذه العصا حية وأنطق هذا الذئب فمتى فعل
المظهر ذلك جرى مجرى أن يقول له صدقت وكان ذلك
بمنزلة أن يقول الواحد منا لجماعة بحضرة الملك أنا رسول
هذا الملك إليكم والدليل على ذلك أني إذا قلت يا مولاي
حاجبك أو ضع التاج على رأسك ليفعل ذلك فمتى فعل
الملك جرى مجرى أن يقول له صدقت وهذا البرهان

دليل

باسع

٨٦

بالفعل جرى مجرى التصديق كما أن التصديق بالقول لا بد فيه من القصد
وكذلك التصديق بالفعل لا بد فيه من القصد ❊ واعلم أن بعد الدعوى
إنما كان معجزًا دالًا على نبوة من ظهر عليه ولهذا نقول إن
كلام عيسى عليه السلام في المهد كان معجزًا دالًا على نبوته
فإن قيل إنه كان معجزًا لمن كان في ذلك الزمان وهو زكريا فظاهر
قوله تعالى يدل على أنه كان معجزًا لعيسى عليه السلام لأنه قال حاكيًا
عن عيسى عليه السلام إنه قال إني عبد الله آتاني الكتاب وجعلني نبيًا
وجعلني مباركًا أينما كنت وأوصاني بالصلاة والزكاة ما دمت حيًا
❊ واعلم أن من جملة هذا الباب في ذكر النبوة أن نقول إن الطريق
إلى النبوة ليس إلا المعجز والمعجز يلتبس بالحيلة والشعبذة ووجه
[illegible] لا يكون طريقًا إلى النبوة فقوله باطل وذلك لأن هذا إنما كان
يجب أن لو لم يكن هاهنا طريق إلى الفصل بين المعجز وبين الحيلة وهاهنا
وجوه هي طريق إلى الفصل بين المعجز وبين الحيلة ❊ فإن قيل وما
هذه الوجوه التي هي طريق إلى الفصل بين المعجز والحيلة ❊ قيل له
وجوه كثيرة منها أن المعجز لا يدخل جنسه تحت مقدور العباد
كقلب العصا حية وإحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص وفرق البحر [illegible]
بخلاف الحيلة فإن الحيلة يدخل جنسها تحت مقدور العباد ومنها
أن المعجز يكون ناقضًا للعادة بخلاف الحيلة فإنه لا يكون ناقضًا للعادة
ومنها أن المعجز لا يحتاج إلى التعلم بخلاف الحيلة فإنها تحتاج
إلى التعلم ومنها أن المعجز لا يحتاج فيه إلى الآلات بخلاف
الحيلة فإنه يحتاج فيها إلى الآلات ومنها أن المعجز إنما يظهر عند
من يكون من أهل ذلك الباب فيروج عليهم بخلاف الحيلة فإنه إنما تظهر
على العوام والذين لا يكونون من أهل ذلك الباب فيروج عليهم ولهذا

جعل الله تعالى معجزة كل نبي في كل زمان من جنس ما يتعاطاه
قومه ففي زمان موسى عليه السلام لما كان الغالب على قومه السحر
جعل معجزته من ذلك الفن فأظهر على يده قلب العصا حية واليد
البيضاء فعلم أولائك الأقوام أن هذا مما لا يفعلونه بالسحر فآمنوا
به وكذلك في زمان عيسى عليه السلام كان الغالب على قومه الطب
جعل الله تعالى معجزته من ذلك الفن فأظهر على يده إحياء الموتى
وإبراء الأكمه والأبرص فعلم أولائك الأقوام أن ذلك مما لا يفعلونه
بالطب فآمنوا به وكذلك في زمان محمد صلى الله عليه لما كان الغالب
على قومه الفصاحة والبلاغة حتى كانوا لا يفتخرون بشيء إلا بالفصاحة
جعل الله تعالى معجزته من ذلك الفن فأظهر على يده هذا القرآن
وعلم الفصحاء منهم أن ذلك ليس من كلام البشر فآمنوا به ولهذا جاء
المخضرمون في أمر رسول الله صلى الله عليه كقيس بن زهير وكعب
بن زهير وجاء الأعشى ومدح رسول الله صلى الله عليه وأراد
أن يؤمن فصرف عنه فخرج إلى الطائف فمات لعنه الله وجاء لبيد فآمن
برسول الله صلى الله عليه وترك قول الشعر تعظيما لأمر القرآن
وقيل له ما فعلت قصيدتك عفت الديار محلها فمقامها بمنى تأبد غولها
فرجامها ع وقوله فإن تقوى ربنا خير نفل وبإذن الله ريثي والعجل
فقال أبدلني الله بها سورتي البقرة وآل عمران ع ان الفقيه إذا
كان لفظه يجب أن يكون على أبلغ الوجوه لمن ما دل على الفقيه يجب
أن يكون لفظه دالا على أنه يجب أن يكون على أبلغ الوجوه وإنما يكون
على أبلغ الوجوه إذا كان على صفات مخصوصة منها أن يكون
منزها عن الكذب والأمر بالقبيح والنهي عن الحسن والإعانة
والغيبة والتلبيس والتورية لأن ذلك ينفر عن القبول منه

وذكر قاضي القضاة رحمه الله أنه يجب أن يكون عالما بالأديان والشرائع
وهذا ظاهر لا خلاف فيه إلا أنه ليس مقصورا على الأنبياء بل يجب في
القاضي والحاكم والمفتي وغيره ويجب أن يكون منزها عن الكبائر
قبل البعثة وبعد البعثة ع وقال الشيخ أبو علي أنه لا يجب أن
يكون منزها قبل البعثة بل يجب أن يكون منزها بعد البعثة
والصحيح أنه يجب أن يكون منزها قبل البعثة وبعد البعثة
والخلاف في ذلك مع حشوية المجبرة فإنهم يجوزون الكبائر
على الأنبياء قبل البعثة وبعد البعثة فإنهم يقولون إن يوسف هم بالزنا
وإن داود أراد امرأة أوريا إلى غير ذلك من الجهالات التي يذكرونها
نحو قولهم إن خاتم سليمان وقع إلى الجني وتسلط على ملكه وزال ملكه
ووقع هو إلى الساحل بحر ولحقه ضر شديد وعاد إليه الملك
بعود خاتمه إليه وأن أيوب ابتلي واجتمعت عليه الديدان وعلت عليه
الفيران وكل ذلك سخف ولا يجوز على الأنبياء ع والدليل على أن الكبائر
لا تجوز على الأنبياء لا قبل البعثة ولا بعد البعثة هو أن الكبيرة مما ينفر
عن القبول منه فلا يجوز على الأنبياء ألا ترى أن الواحد منا لو أقدم
على الكبائر والمعاصي وأنواع الفواحش ثم جاء ووعظ الناس وذكرهم
بأيام الله فإن ذلك ينفر عن القبول منه بخلاف ما لو كان الرجل
زاهدا مستورا لا يعلم منه كبيرة وإن قيل كيف تقولون
إن الكبيرة مما ينفر وقد علمنا أن الحجاج بن يوسف لو تاب وتورع
إلى الله تعالى ووعظ الناس وذكرهم بأيام الله تعالى فإن الناس
يكونون أقرب إلى القبول منه دون غيره ع قيل له هذا لا
يصح لأنا لا نسلم أن الناس يكونون أقرب إلى القبول منه بل يكونون
أقرب إلى الناصح لله لمن الطائع يحمله على ذلك ألا ترى أن

لو اجتمع السوقة والوضيع والناس والادب ثم تكلم الشريف
والرئيس بكلامين في الوعظ والادب بكلام من احسن منهما فان
الناس يكونون اقرب الى الاصغاء الى قول السوقي والرئيس
ولا يكونون اقرب الى القبول منه فكان من الواجب ان لا مثل
مثل حجاج بن يوسف بذلك ان مثل مثل الحسن البصري ومعلوم
ان مثل حسن البصري لو وعظ الناس وذكرهم بايام الله فان الناس
يكونون اقرب الى القبول منه دون مثل حجاج بن يوسف فان
قيل هلا جوزتم الكبيرة على الانبياء سرا ان لم يجوزوا عليهم جهرا
قيل له هذا الاصح وذلك لان هذا الرسول لابد من ان ياتيه رسول
من عند الله فهو اذا علم انه وقع منه كبيرة دون علمه مثل ذلك تنفر
عن القبول منه على انا اذا جوزنا عليه الكبيرة سرا تنفر عن القبول
منه الا ترى انا اذا جوزنا ان يفعل بالليل الافعال التي هي محرمة
من السرقة والزنى وغير ذلك ثم ان هذا الواعظ جاء ووعظ الناس
وذكرهم بايام الله فان ما وقع منه من الكبيرة تنفر عن القبول
منه اذا ثبت ان الكبائر لا تجوز على الانبياء والصغائر تنظر فيها
فان كانت متعلقة باداء الرسالة فيجب ان يكون منزها عنها
لانها تنفر عن القبول منه وان كان لا تتعلق باداء الرسالة لا تخلوا
اما ان يكون سخفا او لا يكون سخفا فان كان سخفا فيجب ان
يكون منزها عنه لانه ينفر وان لم يكن سخفا وان كان سماسه
وبين الله تعالى على سبيل النسيان فلا يجب ان يكون منزها عنه بل يجوز
على الانبياء لمن المرجح به الى تفضيل الثواب وتفضيل الثواب لا يوجب كونه
رسولا وصفونا من رحمه الله تعالى هذا كما ان تفضيل النوافل المرجح به الى

فانه الثواب لم لا يوجب كونه رسولا صفونا من رحمه الله تعالى كذلك
في مسئلتنا وعلى هذا قال الله تعالى وعصى ادم ربه فغوى [illegible]
وقالا ربنا ظلمنا انفسنا وان لم تغفر لنا وقال ليغفر لك الله ما تقدم
من ذنبك وما تاخر ولا يجوز ان يقال ذلك الا وقد وقع منهم صغائر
وما يجب ان ياخذ ~~ولا يجوز ان يقال ذلك~~ ان يكون الرسول منزها عنه
ما ينفر عنه بواسطة كالفقر فانه لا يكون منفرا الحرفة ولما
يكون منفرا بواسطة الطبع واذا لم يكن كذلك ولا يجب ان يكون
منفرا ومما يجب ان يكون الرسول منزها عن العمى والزمانة
وقبح المنظر والدمامة فانه ينفر فيجب ان يكون الرسول منزها عنه
ومما ينفر ما يخالف حالة بالعادة كوعي العمى فانه لم يكن منفرا في زمان موسى
عليه السلام ثم صار منفرا في زماننا هذا وكذلك العسعسة
والطواف بالليل فانه لم يكن منفرا في زمان عمر فانه كان يعس بالليل
ويطوف فلم يضع من قدره وقد صار منفرا في زماننا هذا فان من
يعس بالليل ويطوف يضع من قدره وما هذا حاله يجب ان يكون الرسول
منزها عنه في الزمان الذي يكون منفرا واما في الزمان الذي لا يكون
منفرا فلا يجب ان يكون منزها عنه ومما ينفر الغلظة
والفظاظة فيجب ان يكون الرسول منزها عنه وعلى هذا قال الله تعالى
لنبينا ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك نفى عنه الغلظة
والفظاظة لما كانا منفرين فلهذه الجملة ان كل ما ينفر
يجب ان يكون الرسول منزها عنه ثم اورد رحمه الله بعد هذه
الجملة فصلا لانه ما تقدم ذكره وهو ان البعثة يجب ان يكون
لطفا ومصلحة للمكلف فاذا علم الله تعالى صلاح المكلف في بعثة واحد
وجب ان يبعثه واذا علم ان صلاح المكلف في بعثة جماعة فلا يخلوا اما ان

ان صلاح المكلفين في تعبدهم على الجملة او نعلم [اصلاح] المكلفين في تعبدهم
على المراد فان علم ان صلاح المكلفين في تعبدهم على الجمع وجب
ان يتعبدهم واذا علم ان صلاح المكلفين في تعبدهم على المراد
وكان الله تعالى في حكم المخير اي واحد شاء فعله ولا اعتبار
في هذا بين الفاضل [الفاضل] والمفضول فيجوز ان يتعبد الله تعالى المفضول
بما علم ان صلاحهم فيه وان كان هو يصير بعد البعثة افضل من الفاضل
لمن له امه قد اجمعت على ان المبعوث يجب ان يكون افضل من غيره
ثم اورد رحمه الله من بعد الكلام في نسخ الشرائع وجملة القول في ذلك
ان نسخ الشرائع جائز عقلا وسمعا والخلاف في ذلك مع اليهود
فانهم على فرق منهم من قال ان نسخ الشريعة لا يجوز عقلا لان هذا يؤدي
الى ان يصير الباطل قد صار حقا والحق قد صار باطلا فان ما قاله الله لموسى
عليه السلام لابد من ان يكون حقا فاذا اتى محمد صلى الله عليه بنسخه
لزم ان يصير الحق باطلا والباطل قد صار حقا وهذا لا يجوز وربما
يقولون ان نسخ الشريعة لا يجوز لانه يدل على البداء وانه ظهر لله
تعالى ما كان خافيا عليه وهذا لا يجوز وربما قالوا ان النسخ
الشريعة جائز عقلا ولكنا لا نقول بنبوة محمد صلى الله عليه لان
موسى عليه السلام اخبرنا بان شريعته لا تنسخ ما دامت السموات
والارضون ومنهم من قال ان نسخ الشريعة جائز عقلا وسمعا
ولكنا لا نقول بنبوة محمد صلى الله عليه لانه لم يكن معه معجز وهذا
هو الذي عليه المحققون من اليهود ومنهم من قال ان نسخ الشريعة
جائز عقلا وسمعا ولكنا لا نقول بنبوة محمد صلى الله عليه لانه كان
مبعوثا الى العرب ولم يكن مبعوثا الينا والذي يدل على جواز النسخ

الشرائع هو ان الشرائع من باب المصالح والالطاف وما كان
من باب المصالح والالطاف يجوز ان يختلف بالاشخاص والاوقات
فما يكون مصلحة في وقت يكون مفسدة في وقت اخر والمصلحة
في خلافها وما كان مصلحة لواحد يكون مفسدة لواحد والمصلحة في
خلافها وهذا الظاهر بين فيما يرد الواحد منا عليه امره وارادته
فانه يجوز ان يعلم من حال ولده ان مصلحته في وقت الرفق وفي وقت
اخر الرفق مفسدة له والمصلحة في خلافه ويجوز ان يعلم
من حال ولده ان صلاحه في الرفق به ويعلم من حال الاخر ان الرفق
به مفسدة والمصلحة في خلافه كذلك في مسئلتنا الشرائع
الشرائع لما كانت من باب المصالح والالطاف جاز ان تختلف
الحال بالاشخاص والاوقات فيجوز ان يكون المصلحة لشخص شريعة
وتلك الشريعة لاخر مفسدة والمصلحة في خلافها ويجوز ان يعلم
ان شريعة في وقت مصلحة لقوم وفي وقت اخر مفسدة والمصلحة في
خلافها ثم هو جار مجرى العدم فيما ينقلنا من شريعة الى شريعة كما انه
فينقلنا من الصحة الى المرض ومن المرض الى الصحة ومن الافقار الى الاغناء
ومن الاغناء الى الافقار فكما ان هذا جائز لما كان المصلحة فيه فكذلك في
مسئلتنا يجب مثله اذا كان المصلحة فيه ثم نقول لهم اليس موسى
عليه السلام انما نسخ شريعة من تقدمه من الانبياء لان ادم عليه السلام
زوج بناته من بنيه وموسى عليه السلام حظره وكذلك يعقوب عليه السلام
جمع بين الاختين وموسى عليه السلام حظره وكذلك ابراهيم
عليه السلام عليه الصلاة اختتن على الكبر وموسى عليه السلام
حظره وامر به في الصغر وعند ذلك القوم لا يخلوا اما ان يقولوا
ان نسخ الشريعة جائز او يقولوا ان موسى عليه السلام اتى بشريعة

من بعده من الانبيا وشريعه موسى عليه السلام انما هو بين بعضهم
فان قالوا نسخ الشريعه جائز فهو الذي نقول فان قالوا انما اتى به
موسى عليه السلام هو شريعه من بعده من الانبيا
فلما وجب ان لا يصدقوا شرع موسى الا كما لا يصدقون شرع
موسى الا بوسخ ان يحمل موسى عليه السلام ممن بعده من الانبيا
كيف يوسع منه فكما ان شرع موسى عليه السلام لا يصادف الله
فكذلك يجب لا يصدقوا شرع موسى عليه السلام الله ومعلوم اجلاله
واما قولهم ان هذا يؤدي الى ان الحق قد صار باطلا والباطل
قد صار حقا ولا يصح وذلك لانه باطل لاعتقاد نبوه موسى عليه السلام
قبل بعثه فان اعتقاد نبوته قبل بعثه محمود واعتقاد نبوته بعد بعثه
كان واجبا وكما ان هذا لا يؤدي الى ان الحق قد صار باطلا والباطل
قد صار حقا فكذلك مثله في مسئلتنا فان قيل هذا لا يصح لان
ما كان محمودا قبل بعثه ليس هو غير ما كان واجبا بعد بعثته
بل هو مثله ومثل الحق لا يمتنع ان يكون باطلا ومثل الباطل لا يمتنع ان
يكون حقا قلنا فارضوا امثاله حتى نقول ما امر به محمد صلى الله عليه
ليس هو غير ما نهى عنه موسى عليه السلام وان ما نهى عنه محمد
صلى الله عليه ليس هو غير ما امر به موسى عليه السلام بل هو مثله
ومثل الباطل لا يمتنع ان يصير حقا ومثل الحق لا يمتنع ان يصير باطلا
واما قول من قال ان نسخ الشريعه جائز عقلا ولكنا لا نقول بنبوه
محمد صلى الله عليه لان موسى عليه السلام اخبر بان شريعته
لا تنسخ ما دامت السموات والارض فباطل وذلك ان هذا
الخبر من اخبار الاحاد وليس بمتواتر عن موسى عليه السلام
ولو كان متواترا عن موسى عليه السلام وصحته لما احال الحكم العامه

منكم واذا كان من اخبار الاحاد لا يكون المعلوم به الا مستدلا بموجبها
العلم وما كان طريقهما الاعتقاد ولا يكون الا علمي فيهما غير الواحد
لانه لا يوجب العلم ثم نقول لهم ان هذا الخبر لا يخلو اما ان يكون
المراد به ان شريعتي لا تنسخ على يد من يكون معه معجزا ويكون
المراد به ان شريعتي لا تنسخ على يد من لا يكون معه معجز لا
يجوز ان يكون المراد ان شريعتي لا تنسخ على يد من يكون معه معجز
لانه اذا قال ذلك قدح في نبوته لانه يقال له اذا كان لا يلزمنا قبول
قوله مع ظهور المعجز عليه فلم يلزمنا قبول قولك مع ظهور المعجز
عليك فوجب ان يكون المراد به ان شريعتي لا تنسخ على يد من لا يكون معه
معجزا لا ان احبار ان انبيا لا يكون ان يناقض واما الكلام على من قال ان
نسخ الشريعه لا يجوز لانه يدل على البدا فالكلام عليه هو انا نقول
لهم اول ما في ذلك يجب ان نبين حقيقه النسخ والبدا اما النسخ فهو
هو ان الدليل للحكم الثابت بدلاله شرعيه بدليل اخر شرعي مع تراخيه
عنه على وجه لولاه لكان ثابتا وشرطنا ان يكون مثل الحكم الثابت
لانه لو كان غير الحكم الثابت لا يكون نسخا بل يكون بيانا وشرطنا
ان يكون معلوما بدلاله شرعيه لانه لو كان معلوما بدلاله عقليه
ثم زال بدلاله شرعيه لا يكون نسخا الا ترى ان هذه الصلوات لما
كان وجوبها معلوما في العقل ثم زال بدلاله شرعيه لا يكون نسخا
وشرطنا ان يكون زواله بدلاله شرعيه لانه لو زال بدلاله عقليه
لا يكون نسخا فان هذه العبادات تسقط بالجنون والمرض والموت
ومع ذلك لا يكون نسخا وشرطنا ان يكون الدليل متراخيا عنه
لانه لو لم يكن متراخيا عنه لا يكون نسخا بل يكون تخصيصا وشرطنا

ان يكون على وجه لولاه لكان باطلا لان الحكم المتعلق بالعادة لا يكون
شيئا لانه ليس يقال امر يقال لاجله ان هذا الحكم لولاه لكان
باطلا واما الذي لا بد منه من شروط جملة احدها ان يكون
الامر واحدا والثاني ان يكون المامور واحدا والثالث ان يكون
الفعل واحدا والرابع ان يكون الوجه واحدا والخامس ان
يكون الوقت واحدا فاذا حصلت هذه الشرائط ثم ورد
الامر بعد النهي والنهي بعد الامر كان بدا والا فلا مثاله
ان يقول الواحد منا لغلامه اذا كان غدا وقت الظهر فاذهب
واشتر اللحم ثم يقول بعد ذلك اذا كان غدا وقت الظهر فلا تذهب
الى السوق ولا تشتري اللحم فانه يكون بدا لحصول هذه الشرائط فيه
واما اذا لم تحصل هذه الشرائط فيه فانه لا يكون بدا الا ترى انه لو لم يكن
الامر واحدا لا يكون بدا او لهذا اذا قال زيد افعل كذا وقال عمرو لا
تفعل فانه لا يكون بدا لان الامر قد اختلف وكذلك فانه لو لم يكن
المامور واحدا لا يكون بدا الا ترى انه اذا قال واحد منا لاحد
غلاميه اذهب الى السوق واشتر اللحم ويقول للاخر لا تذهب الى
السوق ولا تشتر اللحم فانه لا يكون بدا لان المامور قد اختلف
وكذلك فانه لو لم يكن الفعل واحدا لا يكون بدا الا ترى انه اذا
قال اذهب الى السوق واشتر اللحم ولا تشتر الخبز لا يكون
بدا لان الفعل قد اختلف وكذلك فانه لو لم يكن الوجه واحدا لا يكون
بدا الا ترى ان الواحد منا اذا قال اذهب الى السوق واشتر اللحم
السمين ولا تشتر اللحم الهزيل فانه لا يكون بدا لان الوجه قد اختلف
وكذلك فانه لو لم يكن الوقت واحدا لا يكون بدا الا انه اذا قال

لغلامه اذا كان غدا وقت الظهر فاذهب الى السوق واشتر اللحم
ثم يقول اذا كان بعد غد لا تذهب الى السوق ولا تشتر اللحم لا يكون
بدا لان الوقت قد اختلف اذا ثبت هذا فاذا امر موسى عليه السلام
وقال صلوا الى بيت المقدس ثم جاء محمد صلى الله عليه وقال لا تصلوا
الى بيت المقدس فانه لا يكون بدا لان الامر غير ذلك الامر والمامور
غير ذلك المامور والوجه غير ذلك الوجه والوقت غير ذلك
الوقت والفعل غير ذلك الفعل فان قيل ان موسى عليه السلام
امر بالتمسك بشريعته مطلقا ومطلق الامر على التكرار
وهذا يدل على انه يجب التمسك بشرع موسى عليه السلام
ابدا قيل له هذا لا يصح لانا لا نسلم ان مطلق الامر يقتضي التكرار
والكلام في ذلك مشروح في اصول الفقه ثم يقول لهم لو سلمنا
ان مطلق الامر يقتضي التكرار ان يقول مطلق الامر يقتضي التكرار
بشرط ان لا يكون هناك منع وهاهنا قد ورد منع وهو النسخ
فان قيل ان موسى عليه السلام امر بالتمسك بشريعته
وامره دليل على ان شريعته حق فاذا جاء محمد صلى الله عليه بنسخ
شريعته ادى الى انقلاب الدليل وانقلاب الدليل لا يجوز
قيل له هذا لا يصح وذلك لانا لا نسلم ان موسى عليه السلام
امر بالتمسك بشريعته مطلقا وانما امر بالتمسك بشريعته
مقيدا فاذا جاء محمد صلى الله عليه وامر بالتمسك بشريعته وظهر
عليه المعجز وقال ان شريعتي ناسخة لشريعة موسى عليه السلام
علمنا ان المصلحة متعلقة بشريعة موسى عليه السلام الى الان
والان متعلقة بشريعة محمد صلى الله عليه فلا يلزم انقلاب
الدليل لان امره بالتمسك بشريعته انما كان دليلا على ان شريعته
حق الى الان والان امره لا يدل على ان شريعته حق

وأما الكلام على من قال إن محمداً صلى الله عليه كان نبياً صادقاً ولكنه كان
مبعوثاً إلى العرب ولم يكن مبعوثاً إلى الناس فقوله باطل وذلك لأنه إذا ثبت
أنه كان نبياً صادقاً فقول الله أخبرنا أنه مبعوث من الله عامة إلى الكافة
من الأحمر إلى الأسود فلا يجوز أن يقال إنه كان مبعوثاً إلى العرب
ولم يكن مبعوثاً إلى الناس وأما الكلام على من قال إن محمداً صلى الله عليه
لم يكن نبياً لأنه لم يظهر عليه المعجز فهو أنا نقول لهم إنا نعلم ضرورة
وجود النبي صلى الله عليه وكذلك نعلم أنه ظهر بمكة وهاجر
منها إلى المدينة وكذلك نعلم أنه ادعى النبوة وأنه تحدى العرب
بمعارضة القرآن فقد اختلف مشايخنا في ذلك فقال بعضهم إنا نعلم
ذلك ضرورة وبعضهم قال إن لا نعلم ضرورة فهو مما يكون بالاستدلال
فيه مجال وذلك لأن النبي صلى الله عليه اعتقد أن هذا الكلام خير من
كلامهم كما اعتقد أنه خير منهم وادعى مزيته لمكان القرآن عليهم
وهذا يكون بحد بالمزية المعجز كما أن أحد الشاعرين إذا أتى بقصيدة
وادعى مزيته بمكان تلك القصيدة على سائر الشعراء فإن هذا يكون
بحد بالمزية المعجز ولقد قال إن النبي صلى الله عليه كان يتلو هذا القرآن
عليهم وفي هذا القرآن آيات التحدي وهو قوله قل لئن اجتمعت الإنس
والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله وكقوله فأتوا بعشر
سور مثله وكقوله فأتوا بسورة من مثله وكقوله فليأتوا بحديث مثله
ثم قال فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا وهذه آيات التحدي إذا ثبت هذا
نقول إن النبي صلى الله عليه تحدى العرب بمعارضة القرآن والقوم كانوا
حريصين على إبطال أمره وتوهين شأنه وعلموا أن أمره يبطل بمعارضة
القرآن فلو كانوا قادرين على الإتيان بمثل هذا القرآن لأتوا به فلما
لم يأتوا به دل على ضعفهم وعجزهم وضعفهم وعجزهم يوجب انتقاض
العادة وهذا القرآن في انتقاض العادة فيه يوجب كونه معجزاً

دالة على نبوة محمد صلى الله عليه فإن قيل ولم قلتم بأن النبي صلى الله عليه
وآله تحدى العرب بمعارضة القرآن قيل له لأن النبي صلى الله عليه كان يتلو
عليهم هذا القرآن وفيه آيات التحدي كما بينا فإن قيل ما أنكرتم
أن هذه الآيات زيدت في القرآن ولم تكن من قبل قيل له لو جاز
أن يقال إن هذه الآيات زيدت في القرآن ولم تكن من قبل جاز أن يقال
في سائر الآيات إنها لم تكن إنما زيدت فيه والشك في هذا يوجب
الشك في القرآن كما أن الواحد منا إذا شك في كل مجلد من بعد
إذا تمامه فإنه كما يشك في ذلك يشك فيه أنه هو بعد إذا أم لا
ولقد قلنا لو سلمنا أن هذه الآيات زيدت في القرآن ولم تكن من قبل
لكنا نقول إنما لما زيدت فيه هذه الآيات يجب أن يقع بها التحدي
فإن قيل ولم قلتم إن القوم كانوا حريصين على إبطال أمره وتوهين
شأنه قيل له لأن النبي صلى الله عليه ادعى هذه الرياسة العظيمة وأنه
يلزمهم الانقياد لأمره والانخراط في سلك طاعته والقوم
في أشد العداوة له وعلى هذا يدل أنواع معاداته معهم وأنهم
فارقوا أوطانهم وعشائرهم وقتلوا آباءهم وأبناءهم ولولا ذلك إلا
لكونهم حريصين على إبطال أمره وتوهين حاله فإن قيل ولم قلتم
إنهم علموا أن أمره يبطل بمعارضة القرآن قيل له هذا معلوم ضرورة
بل لا يخفى ذلك على الصبيان فإن صبياً إذا تحدى صبياً آخر وقال له
أنا أطفر هذا الجدول أو أشيل هذا الحجر فإن الصبي الآخر يعلم ضرورة
أن دعواه يبطل بطفر ذلك الجدول أو بشيله ذلك الحجر
وإذا كان هذا لا يخفى على الصبيان فكيف يجوز أن يخفى على دهاة العرب
مع ذكائهم وفطنتهم وذهنهم ما هو فإن قيل ولم قلتم إنهم لو
كانوا قادرين على الإتيان بمثل هذا القرآن لأتوا به قيل له لأن الواحد
منا إذا ثبت داعيه متوفرة والآلات متكاملة يجب أن يقع الفعل
فإذا لم يقع منه الفعل دل على ضعفه وعجزه كذلك في مسألتنا

فان قيل فلم قلتم انهم لم ياتوا بمثل هذا القران قيل له لانهم لو اتوا
بمعارضة القران لنقل الينا كما نقل القران لانه لا يجوز في حادثتين عظيمتين
تقعان في وقت واحد ثم ينقل احدهما ولا ينقل الاخر الا ترى انه
لو وقع في مسجد الجامع حادثتان عظيمتان كان يرمى الخطيب من
المنبر وقلع المنبر فانه لا يجوز ان ينقل احدهما ولا ينقل الاخر
ونحن فانه نقل الينا معارضات ركيكة كمعارضة مسيلمة
الكذاب وغيره فلو عورض هذا القران معارضة مثله لنقل
الينا كما نقلت هذه المعارضات الركيكة لان دواعي الموافق والمخالف
تقوى بان ينقل لان الموافق يقول انقل هذه المعارضة لكي يعلموا
انه لا يجوز ان يكون معارضة للقران والمخالف يقول انقل هذه
المعارضة لكي اقول هذه المعارضة للقران ولقد فلو عورض
هذا القران معارضة مثله ولم ينقل الينا لكان القران
سمعه وتلك المعارضة حجة والعزم محال لا يجوز ان يمكن
من ان يقع سمعه في العالم بحيث لا يمكنهم جحدها فان قيل
ولم قلتم انهم لم ياتوا بمعارضة القران لعجزهم قيل له لانهم اذا
كانوا متوفري الدواعي على المعارضة ثم لم ياتوا بها فانما
لم ياتوا بها اما لمنع او عجز او ضعف كما ان الواحد منا اذا كانت
دواعيه متوفرة والالة متكاملة الى الفعل ثم فعل فاذا لم يقع
فانما لم يقع اما لمنع او عجز او ضعف وكل واحد منهما يوجب كون
هذا القران معجزة دالة على نبوة محمد صلى الله عليه يبين ذلك ولوجه
ان احد الشاعرين اذا اتى بقصيدة وتحدى غيره فانه اذا لم يات بمعارضته
مع قوة داعية كان ذلك اما لمنع او عجز كذلك في مسالتنا هذه
اذا اتى محمد صلى الله عليه وتحدى العرب بمعارضة القران فانهم
اذا لم ياتوا به مع قوة دواعيهم فانما لم ياتوا به اما لعجز او لمنع

واي واحد كان يدل على كون القران معجزة دالة على نبوة محمد صلى الله عليه
فان قيل ما انكرتم انهم انما لم ياتوا بمعارضة القران لا لعجزهم
ولكن لان الفصاحة استصعبتهم قيل له هذا لا يصح وذلك
لان الشعرا يتعصبون مثال القران واما الفصاحة اذا قلنا انها
في الزيادة كل يوم او في فان قيل ما انكرتم انهم انما لم
ياتوا بمعارضة القران لا لعجزهم ولكن لانهم ارادوا ان
يستاصلوه وهم عوامه ومن اصحابه مرة واحدة قيل
له هذا لا يصح وذلك لان النبي صلى الله عليه ما تحداهم بالمقاتلة
والمحاربة وانما تحداهم بالمعارضة ولو قاتلوه وقتلوه ما ابطلوا
به امره ولو عارضوه لابطلوا به امره ولقد فان المعارضة
مع ... اسهل من المقاتلة والمحاربة ولو قاتلوه وقتلوه
لما ارتفع به امرهم وغرضهم ولو عارضوه لارتفع به
غرضهم والعاقل لا يختار العدول عن امر سهل يرتفع به غرضه
الى امر صعب لا يرتفع به غرضه ولا يبلغ ما قالوه فان قيل
ما انكرتم انهم انما لم ياتوا بمعارضة القران لا لعجزهم ولكن لانهم
كانوا اغبيا جهلا لا يعرفون طريق المعارضات قيل له هذا
لا يصح لانه لا يجوز ان يقال انهم كانوا جهلا الى حد لا يعرفون طريقة
المعارضات مع ان المعارضات مسلوكة فيما بين ايديهم وعلى هذا
فان امرا القيس عارض علقمة بن عبدة الطيب وناقضه وابن
الفصحا ولقد فان طريقة المعارضات لا يخفى على
الصبيان كما ترى فكيف يكون ان يخفى على دهاة العرب مع ذكائهما
وفطنتهما ودهائهم فان قيل ما انكرتم انهم انما لم ياتوا
بمعارضة القران لا لعجزهم ولكن لانهم اخطاوا الطريقة
المعارضات كما انهم اخطاوا في عبادة الاصنام قيل له فرق

سيما وذلك لمن عادته الاعجام طريقة الرسائل وما كان كذلك لم يجوز
فيه الخطأ على اقل قليلا وذلك ان طريقة الذي يعرف ضرورة
والشعر كذلك طريقة الرسائل فلا يجوز ان يقع فيه الخطأ فان قيل
ما انكرتم انهم لم ياتوا بمعارضة القرآن لا لعجزهم ولكن لان القرآن
مشتمل على نبا القصص والاخبار ومشركو العرب
لم يكونوا من اهل معرفة الا القصص والاخبار فلذلك لم ياتوا
بمعارضة القرآن لا لعجزهم ج قيل له هذا لا يصح وذلك ان في
القرآن ما ليس مشتمل على نبا القصص فكان من الواجب ان ياتوا بمثله
ويجعلوه معارضة للقرآن ج وبعد فانه كان من الواجب ان ياتوا
بالقصص مفترقات ويجعلوها معارضة للقرآن فيقع بها المعارضة
ج وبعد فان مشركي العرب وان لم يكونوا من اهل معرفة تلك
نبا القصص الا ان فيهم اليهود والنصارى وهم من اهل نبا القصص
ونبا الاخبار فكان من الواجب ان يتعرفوا منهم تلك نبا القصص
ونبا الاخبار ويجعلوها معارضة للقرآن ومعلوم خلافه وبعد
فانهم طلبوا احاديث رستم واسفنديار وحاولوا ان يجعلوها معارضة
للقرآن فلم يمكنهم ذلك ج فان قيل ما انكرتم انهم لم ياتوا بالمعارضة
القرآن لا لعجزهم ولكنهم لو اتوا بمعارضة القرآن لارتفع الخلاف
بينهم ووقع التشاجر فان من يكون من اصحاب رسول الله صلى الله عليه
وسلم معصومون ويقولون هذا ليس بمعارضة للقرآن ومن ليس من
اصحابه صلى الله عليه واله معصومون ويقولون هذه معارضة
للقرآن ولو ترافعوا الى الحاكم فان كان من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم حكم
له وان لم يكن من اصحاب رسول الله حكم عليه فلا يرتفع الخلاف
ويقع التشاجر فلهذا لم ياتوا بالمعارضة القرآن لا لعجزهم
قيل له هذا لا يصح وذلك لانه ليس من شرط المعارضة

ان يأتي بمثله على وجه لا يلتبس الحال فيه على وجه من الوجوه بل اذا اتى به
ويلتبس الحال ويقع الخلاف ولا يرتفع التشاجر فانه يكون
معارضة يبين ذلك ويوضحه ان احد الشاعرين اذا اتى بقصيدة
وتحدى بها غيره فان غيره لا يجب عليه الا ان يأتي بمثل تلك القصيدة
على وجه لا يلتبس الحال فيه ولا يرتفع التشاجر ويقع الخلاف فانه يكون
معارضة فعلمنا بانه اذا اتى بمثل تلك القصيدة لا يرتفع التشاجر
ويقع الخلاف لا يمنعه من الاتيان بمثل تلك القصيدة ج فان قيل القرآن
لا يجوز ان يكون معجزا دالا على نبوته من حيث انه ناقض العادة وذلك
لانه لا يمتنع ان يكون في العرب افصح الناس وفيهم جماعة هم افصح وفي تلك الجماعة
واحد هو افصح منهم فاذا اتى بكلام لا يمكنهم ان يأتوا بمثله لا يدل على
نبوته كما انه اذا جاز ان يكون في الناس جماعة هم احذق وفي تلك الجماعة
رجل هو احذق منهم واتى بشيء فاذا اتى بشيء لا يمكنهم ان يفعلوا مثل ذلك
لا يدل على نبوته وصدقه كذلك ج ومسلسلها هو الجواب
عن ذلك وهو انا نقول لهم وان كان كذلك الا انه لا يجوز ان يبلغ
الى حد في الفصاحة لا يمكنهم ان يأتوا بمثله ولا بما يقاربه فاذا اتى بكلام
هو بالفصاحة لا يمكنهم ان يأتوا بمثله ولا بما يقاربه لوجب كونه معجزا
دالا على نبوته صلى الله عليه ج واما ما ذكروه من المثال فلا يصح لانه لا
يجوز ان يبلغ في الحذاقة الى حد لا يمكنهم ان يأتوا بمثله ولا بما يقاربه
ولو اتى لكنا نقول فانه يدل على صدقه ونبوته لو ادعى ج فان قيل ان
القرآن لو كان معجزا دالا على نبوته صلى الله عليه لوجب ان
يكون شائعا ومبعوثا الى العرب والعجم ثم كان يجب في سائر الناس ان
يعرفوا اعجاز هذا القرآن من حيث الفصاحة ومعلوم ان
العرب هم الذين يمكنهم ان يعرفوا ذلك فاما العجم فلا يمكنهم
فلا يجوز ان يكون القرآن معجزا دالا على نبوته قيل له هذا لا

نحو وذلك لان الفصاحة ليست مقصورة على بعض اللغات دون
البعض بل هي ثابتة في سائر اللغات والعجم يمكنهم ان يعرفوا اعجاز
هذا القران من حيث الفصاحة على سبيل الجملة لانهم يمكنهم ان
يعلموا بالاخبار المتواترة ان النبي صلى الله عليه وآله اظهر عليه
القران وتحدى العرب به فلم يمكنهم ان ياتوا بمثله وعجزوا
عن معارضته فيعرفون انه يجب ان يكون هذا القران معجزا دالا
على نبوته لان العرب يعرفون ذلك على سبيل التفصيل لان هذا
وردعلى لسانهم والعجم يعرفونه على سبيل الجملة والعلم به على
سبيل الجملة يكفي في هذا الباب فان قيل ولم قلتم ان القران دال
على نبوة محمد صلى الله عليه من حيث انه ناقض العادة قيل له لان
العادة لم تجر بان يتعلم واحد الفصاحة من قوم ثم يبرز عليهم
فان يقدر لا يمكنهم ان ياتوا بمثله ولا بما يقاربه واذا ثبت به
وجب كونه معجزا دالا على نبوته واعلم ان الرسول صلى الله عليه
وآله معجزات كثيرة ومعظمها القران من حيث انه باق على وجه
الدهر والتحدي به قائم في سائر الاعصار وجميع معجزاته
على ثلاثة اضرب منها ما يعلم صدوره بالخبر المتواتر ومنها ما يعلم
بالدليل ومنها ما يكون منقولا الينا بالاحاد وما يكون منقولا
الينا بالاحاد لا يمكننا ان نستدل به على نبوته صلى الله عليه وانما يمكننا
الاستدلال على نبوته صلى الله عليه اما بالمعجز الذي يعلم صدوره
واما بالمعجز الذي يعلم بالدليل فمن معجزاته صلى الله عليه
اشباعه العدد الكثير والجم الغفير من الطعام اليسير
عن جوعه ولا مرية ومن معجزاته صلى الله عليه وآله مجي الشجرة
الماسة لما دعاها ورجوعها الى مكانها من غير جاذب ولا
دافع ح فان قيل ما انكرتم ان معه جاذبا تحدث لك النقرة

الملسة كما ان حجر المغناطيس يجذب الحديد الى الملسة ح قيل له
لو كان معه جاذب لوجب ان يكون اعظم من تلك الشجرة باضعاف
كما ان حجر المغناطيس انما يجذب الحديد الى الملسة اذا كان اعظم
باضعاف ولو كان كذلك لوجب ان يروه كما يرون الشجرة
ومعلوم خلافه وايضا فلو كان مجي الشجرة بجذبه لوجب ان يكون
رجوعها الى مكانها حين امرها بالرجوع بجذبه ومعلوم ان النبي
صلى الله عليه لم يبرح من مكانه حين دعاها بالاقبال اليه وحين امرها
بالرجوع فكان دليلا على نبوته ح فان قيل ما انكرتم ان معه دافعا
كما ان معه جاذبا قيل له هذا لا يصح لانه لو كان معه جاذب
ودافع لوجب ان يروه مع قوة الدواعي على البحث والفحص
عن حاله ومعلوم خلاف ذلك وايضا فلو كان معه جاذب
ودافع لما كان الشجرة بالمجي اولى من الرجوع فالجاذب والدافع
اذا استويا فالشي يقف على مكانه ولا يتحرك جهة ابعد فلو كان
معه جاذب ودافع وقع الية وما وقع الينا احد لكان القول بانه
يدل على نبوته من حيث ان الله تعالى مكنه دون غيره ومن معجزاته
صلى الله عليه حنين الجذع فان النبي صلى الله عليه كان يخطب اليه
قبل ان ينصب له المنبر فلما نصب له المنبر تحول فحن حنين الناقة
على ولدها ولم يهدا حتى اتاه رسول الله صلى الله عليه فاحتضنه
فيما النبي صلى الله عليه ويحاء المسلمون ولا ذلك الا لكونه معجزة
دالة على نبوته صلى الله عليه فان قيل ما انكرتم انه كان فيه حروف
تحركها الريح فلهذا اسمع منه ما سمع ح قيل لهم هذا لا يصح لانه لو كان
كذلك لوجب ان يسمع مثل ذلك منه واعده لان هذا الجذع بقي مدة
من الزمان وبرهة من الدهر ومعلوم انه لم يسمع منه ما سمع فدل
على نبوته صلى الله عليه ومن معجزاته صلى الله عليه تسبيح الحصا
على كفه فان النبي صلى الله عليه اخذ الحصا على كفه فكان كذا واطاه

ممن سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر وهذا لا يكون
الا معجزة دالة على نبوته صلى الله عليه لان هذا الكلام لا يكون ان
يكون من فعل الرسول صلى الله عليه ولا من فعل غيره من القادرين
بالقدرة لانهم لا يمكنهم ان يفعلوا الكلام الا بآلة مخصوصة نحو الفم
واللسان او ما يشاكل بهذا الشكل فاذا لم يكن من فعل غيره
يجب ان يكون من فعل الله تعالى واذا كان من فعل الله تعالى دل
على نبوته من حيث انه ناقض للعادة ومن معجزاته صلى الله عليه
ما تضمنه القرآن من اخبار الغيوب نحو قوله تعالى الم غلبت
الروم في ادنى الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع
سنين لله الامر والامر فيها على ما اخبر وكقوله لقد صدق
الله رسوله الرؤيا بالحق لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله آمنين محلقين
رؤوسكم ومقصرين والامر فيها على ما اخبر ومن معجزاته صلى الله عليه
حديث الميضاة فان النبي صلى الله عليه في كثير من الغزوات
لما نفد ماؤهم كان يدعو بالمطهرة فيضع يده فيها من الماء فوضع
يده في فمها فصار الماء من بين اصابعه نحو راحته سقوا
واستقوا ورووا وان لو كانوا ولولا ذلك الا لكونه معجزة
دالة على نبوته صلى الله عليه ومن معجزاته صلى الله عليه ~~مما اخبر به صلى الله عليه~~ من اخبار
ما اخبر به صلى الله عليه من
الغيوب فان النبي صلى الله عليه قال لعلي عليه السلام
ستقاتل الناكثين والقاسطين والمارقين والامر فيه كما
اخبر وقال لعمار ستقتلك الفئة الباغية وآخر زادك صاع
من لبن والامر فيه كما اخبر وقال لسلمان ستوضع تاج
كسرى على راسك والامر فيه كما اخبر ومن معجزاته
صلى الله عليه حديث شاة ام معبد فان النبي صلى الله عليه
لما هاجر من مكة الى المدينة انتهى الى خيمة ام معبد مع اصحابه

فقد لحقهم العطش واستسقوها لبنا فلم تكن عندها لبن واشار الى شاة
في جانب الخيمة وكسر الخيمة خلفها الجهد عن الغنم لا لبن فيها فدعا بها
ومسح بيده على ظهرها فتحلبت ودرت من اللبن ما ارواهم وبقيت
البقية من اللبن ومن معجزاته صلى الله عليه انشقاق القمر فان القمر
انشق شقين على عهد رسول الله صلى الله عليه حتى رؤي ان
ابو قبيس بينهما وعلى هذا قال الله تعالى اقتربت الساعة وانشق
القمر ولا يمكن ان يقال ان المراد به سينشق كما ان المراد لقوله تعالى
ونادى اصحاب الجنة اصحاب النار ان سينادي لان ذلك انما يمنع من ذلك
وهو قوله تعالى وان يروا آية يعرضوا ويقولوا سحر مستمر
وهذا يدل على انشقاق القمر كان قد وجد فيكون معجزة دالة على نبوته
صلى الله عليه وذكر قاضي القضاة رحمه الله ان القرآن معجزة
دالة على نبوته صلى الله عليه يجب العمل عليها وهذا ظاهر وذلك ان من
القرآن ما يكون مشتملا على الامر والنهي وما اخبار عمن تقدم من الامم
يجب اعتقاد صدقها لعلمنا بان الله تعالى لا يجوز عليه الكذب ولا على رسوله
ومن القرآن ما يكون مشتملا على الاوامر والنواهي يجب العمل عليها
لعلمنا بان الله تعالى لا يامر الا بما هو مصلحة لنا ولا ينهانا الا عما هو مفسدة
لنا ومن القرآن ما يشتمل على الوعد والوعيد يجب اعتقاد صدقه
وان الله تعالى يفعل كلما وعده من ثواب المطيعين ويوعده من عقاب العصاة
ولا يقع فيه خلف ولا تبديل كما قال ما يبدل القول لدي وما انا بظلام
للعبيد واعلم ان من الناس من يطعن في القرآن والطعن على وجوه منها
طعن من طعن في اعجاز القرآن ومنها طعن من يطعن في القرآن من حيث التناقض
لانه يقول قال الله تعالى قل هو الله احد ثم قال ليس كمثله شيء والكاف
للتشبيه وكانه قال ليس مثل الله وفي هذا اثبات المثل لله تعالى فيكون
مناقضة وقال الر كتاب احكمت آياته ثم قال كتابا متشابها ثم قال في موضع

احق آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات وهذه مناقضة
ظاهرة وسيما الطعن من يطعن في القران من جهة الزيادة والنقصان
ويقول ان الموجود فيما بيننا بالمصاحف الى ما سقط منه شيء كثير
ويقولون ان سورة الاحزاب حمل جمل فنقص منها ابو بكر وعمر
ومما طعن من يطعن في هذا القران من جهة انه يقول لا يمكننا معرفة
خطابه لاهل اللغة ما وضعوا اللفظة لمعنى لفظه فقط ولا يمكننا معرفة
مراد الله تعالى بخطابه ولا يكون متعبدين بالعمل على هذا القران من
جهة الاحكام والشريعة ويقولون لو كان مراد الله تعالى بارسال
هذا القران هداية للناس لما جعل بعضه محكما وبعضه متشابها بل
كان من الواجب ان يجعل كله محكما و اما طعن ما يطعن في القران
من جهة التناقض فهو ابطل طعن الملحدة ولنا في الطعن عليهم طريقان
اثنان احدهما طريقة على سبيل التفصيل والاخر طريقة على سبيل
الجملة اما الطريقة على سبيل التفصيل والرجوع فيما ان ما علم التناقض في هذا
الباب كالرد على مطاعن القران ومتشابه القران وفوائد القران
من تصانيف قاضي القضاة وغيره اما الجواب على سبيل الجملة
فهو الجواب الذي ذكره شيخنا ابو الهذيل على من سال عن ذلك
لانه قال قد علمنا ان النبي صلى الله عليه كان يتلو عليهم هذا القران
وهم اعرف بوجوه التناقض ولو كان فيه تناقض لاحد وانه على رسول
الله صلى الله عليه و ابطلوا به امره ولو اخذوا انه لكان منقولا الينا
ومعلوم انه لا ينقل الينا ذلك فعلمنا انه ليس فيه تناقض وانه معجزة
دالة على نبوته صلى الله عليه وعلى اله وان من يحمل له ذلك فالجملة
بوجوه المناقضات والمعارضات ومما يدل على انتفاء التناقض
في هذا القران هو ان المناقضة يجب ان يكون النفي والاثبات
يتناولان على معنى واحد فاما اذا تناولا على معنيين فانه لا يكون

مناقضة الا ترى ان الواحد منا اذا قال زيد في الدار و اراد به زيد بن
عبد الله ثم يقول زيد ليس في الدار ويريد به زيد بن عبد الله
فانه يكون مناقضة لان النفي والاثبات تناولا على معنى واحد فاما اذا
قال زيد في الدار ويريد به زيد بن عبد الله ثم يقول زيد ليس في
الدار ويريد به زيد بن خالد فانه لا يكون مناقضة لان النفي
والاثبات تناولا على معنيين اذا ثبت هذا نقول قوله
تعالى قل هو الله احد يدل على انه احد وقوله ليس كمثله
شيء لا يدل على اثبات المثل لله تعالى بل يدل على نفي مثل
الله تعالى لان الكاف هاهنا ليس للتشبيه وانما هو للزيادة
وكاف الزيادة قد ورد في كلام العرب قال الشاعر شعر
وصاليات ككما يؤثفين . فكان الله تعالى قال ليس مثل الله
شيء فلا يكون مناقضة و اما قوله كتاب احكمت آياته والمراد
به احكمت آياته من جهة الاعجاز وقوله كتابا متشابها اي يشبه
بعضه بعضا في الحكمة وقوله آيات محكمات هن ام الكتاب واخر
متشابهات والمراد بالمحكم ما يكون محكما في الظاهر ويمكننا معرفة مراد
الله تعالى بخطابه بظاهره ولا يحتاج الى قرينة وان اراد بالمتشابه الا
يمكننا معرفة مراده بخطابه بظاهره بل يحتاج الى معرفة مراده
بخطابه لقرينة بعض الكلام ومما يبين انتفاء التناقض والتنافي في هذا
القران هو ان هذا القران لا يخلو اما ان يكون منقولا او لا يكون منقولا
فان كان منقولا لا يجوز ذلك لانا قد دللنا على ان القران معجزة دالة على نبوته
صلى الله عليه وعلمنا ان كلام الله تعالى وهو عدل حكيم ولا يجوز عليه الكذب
فلا يجوز ان يقال انه منقول واذا لم يكن منقولا لا يجوز وقوع التنافي والتناقض
في هذا القران ومما يبين انتفاء التناقض والتنافي في هذا القران هو
ان النبي صلى الله عليه وان شك في نبوته الا انه لا يشك في حصافة
عقله ورزانته فلا يجوز ان يدعي هذه المنزلة العظيمة ثم ان
امر مشتمل على التناقض والتنافي الا ترى ان احد الشعراء اذا اتى

قوله تعالى

لقصده وتحدى بما عجزه فانه يجوز عن ان يكون فيها ناقص وباقي
لا يوجد به عليه وكذلك في نبينا محمد صلى الله عليه يجب ان يجرد
عن الناقص والباقي لكي لا يوجد به عليه وانما طعن من طعن في
هذا القرآن من جهة الزيادة والنقصان وهو مذهب شيعة من الامامية
فيقولون ان الموجود فيما بيننا بالاضافة الى ما سقط منه شيء يسير
وربما قالوا ان سورة الاحزاب كانت مثل حمل
بعير سهام والدليل على فساد مذهبهم هو انا اذا جوزنا الزيادة
والنقصان على هذا القرآن كان لا يقع لنا الثقة بالامر والنهي
لا نأمن ان يكون علينا عبادات نقصت ويكون الصلاة ان لا يكون علينا
عبادات زيدت فيؤدي ذلك الى ان لا يقع لنا الثقة بالامر والنهي وبالجملة
وربما قالوا ان النقصان يجوز في القرآن دون الزيادة لان الزيادة
يحتاج الى فصاحة ولم يكن لهم تلك الفصاحة فهذا لا يصح وذلك
لان الزيادة انما يحتاج الى الفصاحة اذا كانت الزيادة كثيرا
فاما اذا كانت قليلا لا يحتاج الى الفصاحة نحو ان يزيد في قوله
وامسحوا برؤوسكم وامسحوا بطونكم وقوله حتى يتبين لكم
الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر اقول من الشمس ه م
فان قيل لم لا يجوز على هذا القرآن الزيادة والنقصان
وقد علمنا ان الصحابة اختلفوا في القرآن الاختلاف الشديد
وقد تواترت الاخبار ان عثمان هو الذي كان جمع القرآن ه م
قيل له هذا لا يصح لان القرآن كان مجموعا على عهد رسول الله صلى الله عليه
وعلى هذا كلما نزلت سورة من القرآن او آية بين رسول الله
صلى الله عليه موضعها وعلى هذا لما نزلت سورة براءة
قال النبي صلى الله عليه الحقوها باخر سورة الانفال وروى
ان النبي صلى الله عليه قرأ القرآن على ابي بن كعب وختم
عليه فلولا ان القرآن مجموع والا لما امكن ان يختم له ه م

وروى عن النبي صلى الله عليه انه قال لابي بن كعب اي سورة اقرأ في القرآن
في الصلاة فقال فاتحة الكتاب ه م هي السبع المثاني والقرآن
العظيم ه م وروى ان النبي صلى الله عليه قال الا اخبركم عن سورة
تشفع لصاحبها يوم القيمة الا وهي سورة الملك فهذا يدل ان
القرآن كان مجموعا في زمان النبي صلى الله عليه ه م ومما يدل على ذلك
هو ان الاخبار تواترت في زمان عمر كانوا يختمون في القرآن الف
ختمة فكيف يمكن ان يقال انه لم يكن مجموعا في زمان محمد صلى الله عليه فان
عثمان هو الذي جمع القرآن فاما قالوا ان الصحابة اختلفوا في امر
القرآن الاختلاف الشديد فلا يصح وذلك لان الصحابة لم يختلفوا الا
في المعوذتين وسورتي القنوت فان عبد الله بن مسعود قال المعوذتان
ليستا من القرآن لما رأى النبي صلى الله عليه يعوذ بهما الحسن والحسين
صلوات الله عليهم ه م وقال ابي بن كعب ان سورتي القنوت من القرآن لما رأى
اصحابنا على رسول الله صلى الله عليه ثم ان هذا الاختلاف قد ارتفع وصححوا
واتفقوا على ان المعوذتين من القرآن وسورتي القنوت ليستا من القرآن
لما رأى ابي بن كعب من اصحابنا على رسول الله صلى الله عليه فيجب ان يكونا من
القرآن ه م وذلك لانه نزل على رسول الله صلى الله عليه كثير من الكلام ولم
يكن من القرآن نحو قوله الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة
نكالا من الله وكقوله لو كان لابن آدم واديان من ذهب لابتغى اليهما ثالثا
ولا يملأ جوف ابن آدم الا التراب ويتوب الله على من تاب والله غفور رحيم
فنسأله السري وكل ما نزل على رسول الله صلى الله عليه ان يكون من القرآن
واما ما كان من عثمان فليس هو جمع ما لم يكن مجموعا وانما هو جمع ما كان مجموعا
على عهد رسول الله صلى الله عليه وكان سبب ذلك انه اتفق هناك مقتلة
عظيمة فقتل فيها جماعة من الحفاظ في زمانه فخشي ان يدرس القرآن
فجمع الصحابة وكان يلتقط سورة سورة واية واية ودونه في
المصاحف وبعث به الى المدن والامصار كي لا يندرس امر القرآن

وأما الطعن في هذا القرآن من حيث لا يمكننا معرفة مراد الله تعالى
بخطابه فهو طعن الحشوية الحنابلة فإنهم يقولون لا يمكننا معرفة
مراد الله تعالى بخطابه فتعبدنا بتلاوته وإجرائه على ما أنزل
دون أن نعرف معناه واحتجوا على ذلك بقوله تعالى وما يعلم تأويله
إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به بين الله تعالى أن
الراسخين في العلم لا يعلمون مراده بل يقولون آمنا به والجواب عن
ذلك هو أنا نقول إن غرض المتكلم في الكلام هو إفهام المخاطب
لغيره معنى ما خاطبه به فإذا لم يحصل في الكلام غرض المتكلم فيه كان
يكون عبثاً قبيحاً ويجري مجراه أن يخاطب العربي بلسان الزنج
وهو لا يعرف الزنجية والزنجي بلسان العربي وهو لا يفهم العربية
وكما أن هذا قبيح كذلك في مسألتنا إذا لم يحصل به الغرض يكون
عابثاً فلا يجوز أن يفعله الله تعالى وأما استدلالهم بأنه القرآن ليس
باطل وذلك لأن قوله تعالى والراسخون في العلم ابتداء كلام
وإنما هو معطوف على الأول كأن الله تعالى قال وما يعلم تأويله إلا الله
والراسخون في العلم وهم يقولون مع ذلك آمنا به بين ذلك ويحققه
أن الله تعالى مدح عباده لأنه الراسخين في العلم ولا مدح لهم في
أن آمنوا بما لا يعلمون وأما المدح يثبت إذا قلنا إنهم يعلمون مراده وهم
يقولون مع ذلك آمنا به ع ولقد ثبت أن الرسول صلى الله عليه
لا بد من أن يعلم مراد الله تعالى ثم لا يخلو إما أن يقال إنه علم مراد الله
تعالى ضرورة أو يقال عرف مراده من حيث كان عارفاً باللغة
ومجازها ونحوها لا يجوز أن يقال إنه عرف مراد الله تعالى
بخطابه ضرورة مع أنه عرف أنه بالاستدلال فبقي أن يقال إنه
عرف مراده لكونه عارفاً باللغة ومجازها ونحوها وغيره
من سائر العلماء كذلك فيجب أن يمكنهم معرفة الله تعالى بخطابه
ولقد قال الله تعالى وصف هذا القرآن بأنه نور وهدى وشفاء
لما في الصدور فكيف يجوز أن يصفه بأنه نور وهدى وشفاء لما في الصدور مع

نهج

أنه لا يمكننا معرفة مراده بخطابه ولقد قال في موضع آخر ما فرطنا
في الكتاب من شيء فكيف يمكن أن يصفه بأنه لا تفريط فيه ولا يمكننا
معرفة مراده بخطابه ولقد قال أولم يكفهم أنا أنزلنا عليك
الكتاب وكيف يكون كافياً ولم يمكنا معرفة مراده بخطابه
فإن قيل لو عرفنا مراد الله تعالى بخطابه لما احتيج إلى هذه
التفاسير قيل له هذا لا يصح وذلك أنه احتيج إلى هذه التفاسير
لا لأنه لا يمكننا معرفة مراده بخطابه وإنما احتيج إلى هذه التفاسير
لأن الدعوة قد انتشرت في العرب والعجم والعجم لم يكونوا من أهل
اللغة فاحتيج إلى هذه التفاسير لهم بين ذلك ويوضحه أن صحابة
النبي صلى الله عليه لما كانوا عارفين باللغة ومجازها ونحوها لم
يحتاجوا إلى هذه التفاسير فثبت أنه احتيج إلى هذه التفاسير
لا لأنه لا يمكننا معرفة مراد الله تعالى بخطابه بل إنما احتيج إليها لأجل
العجم وأما طعن من طعن في هذا القرآن من حيث المحكم والمتشابه فهو
طعن الملحدة والمجبرة أما الملحدة فيتوصلون به إلى نفي الصانع
فيقولون لو كان هاهنا صانع حكيم لما جاز أن يجعل هذا القرآن
بعضه محكماً وبعضه متشابهاً بل كان من الواجب أن يجعل كله
محكماً لكي يكون للناس أقرب إلى معرفة الله تعالى وأما المجبرة
فيتوصلون به إلى إضافة القبائح إلى الله تعالى لأنهم يقولون هذا قبيح
وقد فعله الله تعالى فإذا جاز أن يفعل بعض القبائح جاز أن
يفعل سائر القبائح والأصل في ذلك يجب أن نعلم معنى المحكم والمتشابه
أما المحكم فهو ما يكون ظاهره موافقاً لما هو مقرر في العقل
وعلى هذا فإن قوله تعالى خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة
أيام وقوله وقدر فيها أقواتها في أربعة أيام وقوله فقضاهن سبع
سماوات في يومين لا يمكن أن يقال إن هذا متشابه وإنما يمكن

(المتشابه فهو ما يكون ظاهره مخالفاً لما هو مقرر في العقل) ع

ان يدعي فيه النقص وهذا ايضا لا يمكن وذلك لانا نقول في قوله تعالى خلق
السموات والارض وما بينهما في ستة ايام نعلم المراد بظاهره
وقوله في اربعة ايام المراد به مع اليومين وقوله في يومين
اي مع اربعة ايام فلا يكون فيه نقص و واذا اردنا ان نعرف
حقيقة المحكم والمتشابه نقول المحكم هو ما احكم المراد بظاهره
ولا يحتاج فيه الى قرينة حتى نعلم مراد الله تعالى و واما المتشابه
فهو ما لا يحكم المراد بظاهره ويحتاج فيه الى قرينة حتى نعلم مراد
الله تعالى اذا ثبت هذا وسالنا السائل وقال ما وجه الحكمة
في ان جعل الله تعالى هذا القران بعضه محكما وبعضه متشابها
فالجواب عنه هو انا نقول لنا في ذلك ثلاثة اوجه احدها
ان الله تعالى اوجب علينا النظر وحظر علينا التقليد فوجب
ان نفعل بنا كل ما يكون اقرب عنده الى النظر وابطال التقليد
ومعلوم ان الواحد منا اذا نظر في هذا القران وبعضه محكم
وبعضه متشابه فانه يكون اقرب الى فعل النظر وترك التقليد
فحسن من هذا الوجه و واما الوجه الثاني فهو ان الله تعالى انزل هذا
القران وكلفنا النظر في هذا القران وامرنا بحمل المتشابه على
المحكم وعرضنا بذلك الى زيادة الثواب فحسن منه ذلك لهذا
الوجه و واما الوجه الثالث فهو ان الله تعالى اراد ان يجعل هذا
القران في اعلى طبقات الفصاحة حتى يكون معجزة دالة على نبوة
النبي صلى الله عليه فلم يكن بد من استعمال الاستعارة والمجاز
لان الكلام اذا اخذ حقيقته لا يكون فصيحا فضلا عن ان يكون
في اعلى طبقات الفصاحة فجعل هذا القران بعضه محكما وبعضه
متشابها وعلى هذا القول يمكن ان يقال في القران ايات

هي غاية في الفصاحة وابلغ في البيان نحو قوله تعالى انا لما طغى
الماء حملناكم في الجارية وكقوله وقيل يا ارض ابلعي ماءك ويا سماء
اقلعي وغيض الماء وكقوله وكل انسان الزمناه طائره في عنقه
ونخرج له يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا و واما من قال
انه لا يمكننا معرفة مراد الله تعالى بخطابه فهو على ثلاث فرق الفرقة
الاولى يقولون لا يمكننا معرفة مراد الله تعالى بخطابه بظاهره
واليه قالوا ان اهل اللغة ما وضعوا الفاظا لمعنى لفظ ولسنا
متعبدين بالعمل على هذا القران وانما تعبدنا بتلاوته والفرقة
الثانية يقولون لا يمكننا معرفة الله تعالى بظاهر خطابه وانما
يمكننا معرفة مراده بقرينة وهم الاسماعيلية و والفرقة
الثالثة يقولون لا يمكننا معرفة مراد الله تعالى بخطابه في العموم
دون الخصوص وهم المرجئة وعلى هذا يقولون ان العمومات الواردة
في القران في الوعيد يجوز ان يكون فيها شرط واستثناء
لم يبينه الله تعالى ويجوز ان العاقل صاحب الكبيرة ويجوز
ان العفو اذا عاقب ولا بد من ان يكون عقابهم منقطعا و
اما الفرقة الاولى اذا قالت لا يمكننا معرفة مراد الله تعالى بخطابه
بظاهره اصلا فانهم يقولون ان اهل اللغة ما وضعوا الفاظا
لمعنى ما ولسنا متعبدين بالعمل على هذا القران وانما تعبدنا
بتلاوته و والاصل في الجواب عنهم هو انا نقول لهم ان
غرض العاقل في الكلام هو افهام الغير معنى ما خاطبه به فاذا اهمل
هذا الغرض يكون عبثا سفها والله تعالى لا يجوز ان يفعل القبيح
ويكون بمنزلة من خاطب الزنجي بالعربية والعربي بالزنجية اذا قصد
الافهام و ولهذا فان الصحابة والتابعين قد اجمعوا

في معرفة مراد الله تعالى بخطابه الا بظاهر القران فكيف يمكن
ان يقال انه لا يمكن معرفة مراد الله تعالى بخطابه ولان الله
تعالى وصف القران بانه نور وهدى وشفاء لما في الصدور
وكيف يكون نورا وهدى وشفاء لما في الصدور ولا يمكننا
معرفة مراد الله تعالى بخطابه ولان الله تعالى قال او لم
يكفهم انا انزلنا عليك الكتاب وكيف يكون كافيا ولا يمكننا معرفة
المراد بظاهره ولان الله تعالى قال ما فرطنا في الكتاب من شيء
وكيف لا يكون مفرطا ولا يمكن معرفة الله تعالى
بخطابه ولعل فان الله تعالى اعلم معرفة له او امر
والنواهي والعموم والخصوص والمجمل والمفسر والفصل
بين الناسخ والمنسوخ وكيف يمكننا ذلك مع انه لا نعرف
مراد الله تعالى بخطابه ويكون ذلك تكليفا لما لا يطاق
وتكليف ما لا يطاق قبيح والله تعالى لا يجوز ان يفعل القبيح
الفرقة الثانية يقولون لا يمكننا معرفة مراد الله تعالى
بخطابه بظاهره بل يحتاج الى قرينة ومعرفة مراده
والكلام عليهم هو ان نقول لهم ان تلك القرينة لا بد
من ان تكون كلاما واذا كانت كلاما فلا يمكننا معرفة المراد
به فيحتاج الى قرينة اخرى والكلام في تلك القرينة كالكلام
في هذه القرينة فيتسلسل الى ما لا نهاية له وهذا محال
الثالثة الفرقة في هذه المسألة هو انهم يقولون ان العموم
والخصوص ليس لهما صيغة الا الامر والنهي لانه يحتمل احدهما
من الآخر واذا لم تكن لهما صيغة فلا يمكننا معرفة المراد
بهما والجواب عن ذلك هو ان نقول لهم ان
استعمال احدهما في الآخر لا يقدح في صيغتهما اذ لو قدح

لقدح ذلك في اسماء الاعداد فان عشرة يجوز ان يستعمل في
تسعة فيقول القائل لفلان علي عشرة دراهم الا درهما فانه يقتضي ان
يكون عليه تسعة فكما ان استعمال عشرة في تسعة لا يقدح
في صيغتهما فكذلك لا يقدح استعمال العموم في الخصوص والخصوص
في العموم في صيغتهما ولا الامر في النهي والنهي في الامر
في صيغتهما . واما الفرقة الثالثة فيقولون لا يمكننا معرفة
المراد بالعموم دون الخصوص وذلك ان العموم يصح دخول الاستفهام
والتاكيد عليه قال الله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون ويقول
القائل جاءني بنو تميم فيقول السائل اجاءك بنو تميم ويقولون ان
العمومات الواردة في القران في الوعيد يجوز ان يكون فيها
شرط واستثناء لم يبينه الله تعالى والكلام عليهم هو ان نقول
لهم ان دخول الاستفهام والتاكيد في العموم لا يمنع من معرفة المراد به
اذ لو منع لمنع الخاص معرفة المراد بالخصوص لانه يجوز فيه
ايضا دخول الاستفهام والتاكيد لان القائل يقول جاءني زيد بعينه
فيكون هذا تاكيدا او يقول جاءني زيد فيقول السائل اجاءك زيد
فكما ان هذا لا يقدح في معرفة المراد بالخصوص فكذلك لا يقدح
في معرفة المراد بالعموم . واما قولهم يجوز ان يكون في عمومات الوعيد
شرط او استثناء لم يبينه الله تعالى فلا يصح لانه لو جاز ان
يقال ذلك في عمومات الوعيد لجاز ان يقال في عمومات الوعد وهذا يؤدي
الى ان لا تقع لنا الثقة بالوعد والوعيد اصلا ولجاز ان يقال ايضا في
عمومات الاوامر والنواهي وهذا يؤدي الى ان لا تقع لنا الثقة
بخطاب الله تعالى اصلا والثقة . فان قيل فرق بين عمومات الوعد
والاوامر والنواهي وبين عمومات الوعيد لان علينا تكليفا
في عمومات الوعد والاوامر والنواهي وليس علينا تكليف
في عمومات الوعيد . قيل له لا نسلم ذلك لان علينا تكليفا

وعمومات الوعيد كما ان علينا ان نكلفنا في عمومات الاوامر والنواهي فان عمومات الوعيد يلزمنا اعتقاد موجبها كما ان في عمومات الوعد وعمومات الاوامر والنواهي يلزمنا العلم بما تم بين رحمه الله من بعد الكلام

فمن يجوز له تفسير القران وجملة القول فيه انه لا بد من ان يكون عالما باللغة وحقيقتها ومجازها ولا يكفي ذلك بل يجب ان يكون عالما بمقدمات العقول في معرفة الله تعالى ومعرفة توحيده وعدله وحكمته وما يجوز عليه وما لا يجوز لانه لو لم يكن عالما بذلك لكان اذا انتهى الى قوله ليس كمثله شي حمله على انه ليس مثل الله تعالى مثل ويكون فيه اثبات المثل لله تعالى ع واذا كان عالما بمقدمات العقول اذا انتهى الى ذلك حمله على انه ليس لله مثل بان يحمل هذا الكاف على انه من الزيادة ليس كمثله في الزيادة فقد ورد في اللغة ∴ والدليل عليه قول الشاعر ∴ وصاليات ككما يوثفين ع وكذلك اذا لم يكن عالما بمقدمات العقول لا يمكنه الجمع بين قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وبين قوله ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس وانما يمكنه الجمع بين هاتين الايتين اذا كان عالما بمقدمات العقول بين ذلك وتوضيحه ان هذا القران لا يخلوا اما ان يكون مشتملا على معرفة الله تعالى ومعرفة توحيده وعدله وحكمته وما يجوز عليه وما لا يجوز ع واما ان يكون مشتملا على الاوامر والنواهي والعموم والخصوص والمجمل والمبين والناسخ والمنسوخ ∴ واما ان يكون مشتملا على القصص على معرفة نبوة النبي صلى الله عليه او غيره من الانبياء ولا يمكنه معرفة ذلك الا اذا كان عالما بمقدمات العقول فاما اذا لم يكن عالما باللغة ولا بمقدمات العقول فالواجب عليه ان يعلم ان هذا القران كلام الله تعالى وحجته لا شريك له وانه مخرج عن مطاعن الطاعنين وقدح القادحين وان ما نشابه منه فمن الحق لحكمه فهذه جملة القول في ذلك هذا الفصل ∴

فصل الغرض بهذا الفصل الكلام في الاصل الثالث من الاصول الخمسة وهو الكلام في الوعد والوعيد

واول ما في ذلك يجب ان يعرف حقيقة الوعد والوعيد والخلف والكذب وفي بيان ذلك وصدق الكاذب والوجه والواجب في هذا الفصل ان يعلم ما اصح بالله احدها في احكام المستحقة بالافعال والثاني الكلام في شروط احكام المستحقة بالافعال والثالث الكلام في احكام الافعال المستحقة بالافعال اما على سبيل الدوام وعلى سبيل الانقطاع اما الاول فالواجب فيه ان يعلم انه على ضربين احدهما ذم والاخر مدح اما الذم فهو كل قول ينبي عن اتضاع حال الغير ونقصه وهو على ضربين احدهما يتبعه العقاب والاخر لا يتبعه العقاب اما ما يتبعه العقاب فهو الذم المستحق في مقابلة المعصية والمعصية هي كل فعل يكرهه الغير اذا كان ذلك الغير فوقه في الرتبة وشرطنا الرتبة لانه لا يقال عصت الرعية السلطان والعبد مولاه ولا يقال عصى السلطان الرعية والمولى عبده واما ما لا يتبعه العقاب فهو الذم المستحق في مقابلة الاساءة فان الواحد منا اذا اساء الى غيره استحق من جهته الذم ولا يستحق من جهته العقاب على القبح

بها الحمارة شيئا ابو الهذيل هاشم حدثنا وانما قاله شيخنا ابو
علي فانه قال لو اخذ منا اذا اساء الى غيره فانه يستحق العقاب
من جنسه وهذه مسئلة كبيرة سنبين في موضعها ان شاء الله ح
واما المدح فهو كل فعل ينبئ عن عظم حال الغير وهذا
على ضربين احدهما يستحق الثواب والاخر لا يستحق الثواب اما
ما يستحق الثواب فهو المدح المستحق في مقابلة الطاعة والطاعة
كل فعل اراده الغير اذا كان ذلك الغير فوقه في الرتبة
وشرطنا الرتبة فانه يقال في الرعية انهم اطاعوا السلطان
وفي العبد انه اطاع مولاه ولا يقال في السلطان انه اطاع الرعية
ولا في المولى انه اطاع عبده لفقد الرتبة ح واما المدح الذي
لا يستحق الثواب فهو كان يكون ذلك الفعل حسنا او نعمة
فيستحق في مقابلته المدح ولا يستحق الثواب فهذه جملة القول
في الاحكام المستحقة بالافعال ح واما الكلام في شروط الاحكام
المستحقة بالافعال فجملة القول ان الشرط في استحقاق الذم
على ضربين احدهما يرجع الى الفعل والاخر يرجع الى الفاعل ما
يرجع الى الفعل فهو ان يكون ذلك الفعل قبيحا ح واما ما يرجع
الى الفاعل فهو ان يكون عالما بقبحه او يكون متمكنا من العلم
بقبحه وعلى هذا نقول ان الاطفال والمجانين لا يستحقون
الذم على ما يقع منهم من القبائح ح واما الشرط في استحقاق
العقاب فانها على ضربين احدهما يرجع الى الفعل والاخر
يرجع الى الفاعل ما يرجع الى الفعل فهو ان يكون ذلك الفعل
قبيحا وما يرجع الى الفاعل فهو ان يكون عالما بقبحه او
يكون متمكنا من العلم بقبحه ولا يكفي ذلك بل لا بد من ان يكون
فاعلا له لشهوة او شبهة وعلى هذا فانه لو وقع من الله تعالى
ما هو قبيح تعالى عن ذلك علوا كبيرا لا يستحق العقوبة

ذا استحق الذم لانه لا يفعله لشهوة او شبهة لان الشهوة
والشبهة لا يكونان عليه تعالى ح اما ما يفعله لشهوة ظاهرة
واما ما يفعل لشبهة فهو كالنصارى يستحقون العقوبة
على ما يفعلونه من الافعال الشاقة فانهم يفعلونه لشبهة وكذلك
اهل الهند يستحقون العقوبة على احراق انفسهم بالنيران لانهم
يفعلون ذلك لشبهة ح واما الشرط في استحقاق الذم الذي لا
يستحق العقاب فعلى ضربين احدهما يرجع الى الفعل والاخر يرجع
الى الفاعل ما يرجع الى الفعل فهو ان يكون ذلك الفعل اساءة
وما يرجع الى الفاعل فهو ان يكون عالما بكونه اساءة و اما
او يكون متمكنا من العلم بكونه اساءة
الشرط في استحقاق المدح فعلى ضربين احدهما يرجع الى الفعل
والاخر يرجع الى الفاعل اما ما يرجع الى الفعل فهو ان يكون
ذلك الفعل له صفة زائدة على حسنه وصفة حسنه
وحسنه بان يكون واجبا او مندوبا اليه ح واما ما يرجع الى الفاعل
فهو ان يكون عالما بكونه واجبا او مندوبا اليه ولا نعوم المكلف
بما هيام تمام العلم ح واما الشرط في استحقاق الثواب
فانها على ضربين احدهما يرجع الى الفعل والاخر يرجع الى الفاعل
اما ما يرجع الى الفعل فهو ان يكون ذلك الفعل واجبا او مندوبا
وما يرجع الى الفاعل فهو ان يكون عالما بكونه واجبا او مندوبا
اليه ويفعله لوجوبه او لكونه مندوبا اليه ولا يكفي ذلك بل لا بد
من ان يكون عليه في ايقاع ذلك الفعل مشقة لانه لو لم يكن
عليه في فعله مشقة لا يستحق الثواب وعلى هذا قال ان الله تعالى
لا يستحق الثواب على ما يفعل من الواجبات لانه ليس عليه في
فعلها مشقة واما الشرط في استحقاق المدح الذي لا يستحق
الثواب فعلى ضربين احدهما يرجع الى الفعل والاخر يرجع الى الفاعل ح

مارجع الى الفعل وبوكان ان يكون ذلك الفعل نعمة وما رجع الى
الفاعل فهو كان ان يكون فاعلا له لعلمه بكونه نعمة واحسانا ولا
بد من ان يكون فاعلا له ويقصد به الاحسان الى الغير ولهذا اذا
ثبت هذا فاعلم ان استحقاق الذم لفعل القبيح وترك الواجب
معلوم ضرورة وكذلك استحقاق المدح لفعل الواجبات
وترك المقبحات لعلم ضرورة واما استحقاق العقاب فحسن
من بعد هذا واما استحقاق الثواب فالذي يدل عليه هو ان الله تعالى
كلفنا هذه الاعمال الشاقة فلم يكن بد من ان يكون في مقابلة تلك
المشاق نعمة والا قبح التكليف منا على وجه المشقة وعلى هذا قلنا
ان الله تعالى اذا الما واوجعنا يجب ان يكون في مقابلة الايلام
نفع وعوض والا قبح الايلام فان قيل هلا كفى في مقابلة تلك
المشاق المدح قيل له هذا لا يصح وذلك لان المدح اذا اعرى عن
نفع لفاعل المشقة لا نفع الا عتداد به فلا يعبد فان المدح
لو كان في مقابلة المشقة لكان لا يستحق على غير الله ذلك المدح على
ما يحمل على نفسه من المشاق في هذه العبادات وكان يجب الواجب
ان يستحق المدح على الله تعالى ولا يجوز ان يمدحه غيره لانه ما كلفه هذه
المشقة فان قيل هلا كفى في مقابلة هذه المشاق مدح يتوقع من
جهة الله تعالى فالمدح اذا كان من جهة الله تعالى فانه اوقع وعلى هذا
فان الواحد منا يتحمل المشاق لاجل مدح يتوقعه من جهة السلطان
قيل له المدح اذا اعرى عن نفع لفاعل المشقة لا نفع ولا اعتداد به
واما ما ذكرته من المثال في السلطان فلا يصح وذلك لان الواحد
منا يتحمل هذه المشاق لا للمدح يتوقعه من جهة السلطان فقط
وانما يتحمل هذه المشاق لان السلطان اذا مدحه حصل له حشمة
فيتوصل بذلك الى منافع عظيمة فلهذا الحسن اذا ... هذا الفتح

التي

لله تعالى اذا اعرى عن نفع لفاعل المشاق في تكليفنا لم يقبح ان يكلفنا
هذه المشاق ولا يجوز ان يقال يحسن من الله تعالى ان يكلف بهذه
المشاق لمدح يتوقع من جهته ولعمري فان في هذه المشاق التي كلفناها
ما يكون فيه زهوق النفس وفوات الروح ولا يحسن بذلك التكليف
لاجل مدح يتوقع من جهته ذلك المدح بعد الموت فان قيل اليس
العرب كانوا يقاتلون ويحاربون حتى يقتلوا المدح يتوقعونه بعد
الموت من جهة الناس وكيف صح ما قلتموه قيل له العرب
لا يستحقون ذلك المدح بل يتوقعونه من جهة الناس وقطع وانما
يستحسنونه لانهم اعتقدوا انهم يشعرون بذلك الامتداح بعد الموت
وعلى هذا انهم كانوا يامرون بضرب الخيام على قبورهم ويكلفون
نوادبهم باظهار فضائلهم ومناقبهم وهذا كما ان اهل الهند
يحرقون انفسهم بالنيران لاعتقادهم انهم يشعرون بذلك وهو
انهم اذا احرقوا انفسهم بالنيران يخلصوا من هذا العالم ويصلوا الى عالم
النور. فان قيل قولكم ان الثواب في مقابلة المشقة لا يصح وذلك
لانا قد علمنا ان الواحد منا يستحق الثواب على فعل ما لا يكون فيه
مشقة الا ترى ان الواحد منا يستحق الثواب على معرفة الله تعالى
وان لم يكن فيها مشقة وذلك لانه يستروح بمعرفته وكذلك فان
الواحد منا يستحق الثواب على اظهار الشهادتين وان لم يكن في
اظهاره مشقة وكذلك دلو الرجل من امراته يستحق عليه
الثواب وان لم يكن عليه فيه مشقة قيل له كل ما كلفنا الله تعالى
من الافعال ويستحق عليه الثواب لا بد من ان يكون فيه ضرب من
المشقة ثم ان هذه المشقة ربما كانت في نفس الفعل وربما كانت في سببه
وربما كانت فيما يتصل به اما ما يكون المشقة في نفسه فهو كالمشقة
في رد الوديعة وشكر النعمة وقضاء الدين وما اشبه ذلك وكالصلوة
والصوم والزكوة ونحوها واما ما يكون المشقة في مقدمته وسببه
فهو كمعرفة الله تعالى فانه وان لم يكن في معرفة الله تعالى مشقة

١٢١

الا ان في شيئها مشقة وهو الظاهر ح وأما ما تكون المشقة فيما
يتصل به فهو انما نحصل به الله تعالى فان معرفة الله تعالى وان
لم تكن في نفسها مشقة الا ان فيما يتصل بها مشقة وهو لو طين
النفس في دفع ما يوسوس له وحل الشبه اذا ثبت هذا فما قالوه من اطهار
السماديين انه لا مشقة عليه في اظهارها فلا يصح فان عليه مشقة
وعلى هذا تظهر تلك المشقة عند التكرار ح وأما ما قالوه ان الصلاة من
دنو الرحيل من امر انه لا مشقة عليه فيه فلا يصح وذلك لانه وان
لم تكن في نفسها مشقة الا ان في شيئها ونقد منها مشقة
وهو قصر النفس على الحلال ومنعها من التوثب الى ما هو
محرم ح اذا ثبت هذا فاعلم ان التكليف يحسن عندنا لاجل الثواب
ويجب الثواب لاجل التكليف * وذهب شيوخنا البغداديون
كابي القاسم البلخي وغيره الى انه يحسن من الله تعالى التكليف لاجل
ما فعل بنا من النعم العظيمة وهذا كما انه يحسن من الوالد ان
يكلف ولده فيرد امر المشقة على ما فعل به من النعم وكما ان
الواحد منا اذا اخذ غيره من قارعة الطريق ورباه وخوله وموله
فانه يحسن منه ان يكلفه فيرد امر المشقة لاجل ما فعل به من النعم العظيمة
فالواو ان الثواب يجب على الله تعالى من حيث الجود والذي يدل على
فساد مذهبه هو ان الله تعالى كلفنا هذه المشاق العظيمة فلا
بد من ان تكون في مقابلتها الثواب ليحسن منه التكليف لان التكليف
بهذه الاعمال الشاقة لا يحسن لاجل ما فعل بنا من النعم وذلك لان له
ان يقول كان من حقك ان لا تنعم علي بهذه النعم ولا تكلفني بهذه
الاعمال الشاقة كما ان الواحد منا اذا انعم على غيره انعاما ثم كلفه
عملا شاقا كتطيين السطح وغيره من المشاق العظيمة لا يحسن
ذلك لان له ان يقول كان من حقك ان لا تنعم علي بهذه النعم ولا
تكلفني بهذه المشقة ح واما ما قالوه من المثال فلا يصح وذلك لان
الواحد منا اذا امر ولده بامر من الامور وكلفه فلا ان امر المشقة

اذا

فانا نعلم حسنه بالسمع ولا نعلم بالعقل لانا لو خلينا والعقل لكنا
نقول لا يحسن منه ان يكلفه فيرد امر المشقة لقبح الاعتداد به لان
له ان يقول كان من حقك ان لا تنعم علي بهذه المنافع ولا تكلفني بهذه
هذه المشاق وكذلك فان ما قالوه في ان الواحد منا اذا اخذ غيره من
قارعة الطريق وخوله وموله يحسن منه ان يكلفه فيرد امر المشقة
فلا يصح وذلك لانه لا يجوز ان يكلفه فيرد امر المشقة لقبح الاعتداد
به لان له ان يقول كان من حقك ان لا تنعم علي بهذه المنافع ولا تكلفني
هذه المشاق فثبت ان الله تعالى لا يحسن منه ان يكلفنا هذه الاعمال
الشاقة لاجل ما فعل بنا من النعم ح واما ما قالوه من ان الثواب يجب
من حيث الجود فهنا فيه وذلك لان الجود انما هو ايثار التفضل فاذا قلنا
الثواب يجب لاجل الجود وكان ثم فالواو الثواب يجب لاجل التفضل
وهذا ينكر ههنا فيه فثبت بهذه الجملة ان ما قالوه لا يصح وان الصحيح
انما هو مذهبنا وان الله تعالى يحسن منه التكليف لاجل الثواب ويجب
الثواب لاجل هذه الاعمال الشاقة التي كلفنا بها ح واما كيفية الثواب
في المأكل والمشارب فانا لا نعلمه بالعقل وانما نعلمه بالسمع واما
الدليل على استحقاق العقاب فهو ان الله تعالى امرنا بهذه العبادات
ونهانا عن المعاصي فلا بد من وجه لاجله يحسن من الله تعالى ذلك ثم لا يخلو
اما ان يقال يحسن من الله تعالى ذلك لاجل الثواب او يقال انه يحسن من الله تعالى
ذلك لاجل ان علينا فيه ضررا لا يجوز ان يقال يحسن من الله تعالى
لاجل الثواب لان الثواب انما هو نفع والواحد منا لا يجب عليه طلب
النفع فلم يبق الا ان يقال يحسن من الله تعالى ذلك لان علينا فيه ضررا
وهو العقوبة ح فان قيل لم لا يجوز ان يقال يحسن من الله تعالى ان يامر
بهذه العبادات وينهى عن فعل القبائح لاجل الذم فقط ح قيل له الذم
اذا عرى عن ضرر يقابله لا ينفع الاعتداد به على هذا فانا لا نعتد
بذم هؤلاء الصبيان لانه ليس في مقابلته ضرر ح فان قيل ما انكرتم
انه يحسن من الله تعالى ان يامر بهذه العبادات وينهى عن القبائح

لاجل انه واجب وقيل له هذا الاصح وذلك ان الله تعالى لا يجوز منه
ان يامرنا بفعل الواجبات وترك المقبحات لوجوهها لان الامر
بالواجب لا يكون لوجوبه الا ترى ان الواحد منا اذا جاءه فقيرا
من سلطان اذا لم يسأل الله مال فانه يجب عليه السؤال ذلك
المال ابيه ولا يكون من السلطان ان يامره به دليل اخر
اورده شيخنا ابو هاشم على استحقاق العقاب وهو انه قال ان
الله تعالى خلق فينا شهوة القبيح ونفرة الحسن وامرنا بالحسن
ونهانا عن القبيح ولابد من ان يكون في ذلك غرض صحيح من الله
بامره به والا كان اغراء بفعل القبيح والاغراء بفعل القبيح قبيح
والله تعالى لا يجوز ان يفعل القبيح فان قيل ما الغرض ان هذا لا
يكون اغراء بفعل القبيح وذلك ان الواحد منا لا بد من ان يخشى
من ترك هذه الواجبات ضررا عظيما ولولا الخوف لكان اغراء
قيل له هذا الاصح وذلك ان الخوف انما يكون له صرف حكم اذا
صدر عن جهة يعلم من تلك الجهة ضرر واما اذا صدر عن جهة لا يعلم
من جهته ضرر فانه لا يكون له حكم نحو ذلك ولو صح ان الخوف انما
هو ظن مخصوص وهو الظن لنزول الضرر به او فوات نفع عنه
في المستقبل وذلك الظن انما يكون له حكم اذا صدر عن جهة
يعلم من تلك الجهة ضرر بامارة نجد حالا لا الا ترى ان
الواحد منا اذا راى حيوانا من بعيد فانه انما يحصل له الخوف اذا راه
اسدا ويعلم من جهته ضررا واما اذا استحضرت هذه الامارة
وهو الرؤية ولا يعلم من جهته ضررا فانه لا يحصل له هذا الخوف
كذلك في مسئلتنا هذه اذا ثبت هذا فاعلم ان الله تعالى توعد على
فعل القبائح وترك الواجبات فلولا ان في مقابلة هذه الواجبات
والقبائح ضررا والا قبح منه التوعد عليه وفي الناس من يعتمد
على هذه الطريقة ويقولون ان لنا استدلال على استحقاق

العقوبة لا يمكن بالعقل وانما يمكن به استدلال عليه بالسمع
واما من خالف في استحقاق العقوبة فله شبهات منها
وهو انهم قالوا قد ثبت ان الله تعالى امرنا بهذه الطاعات ونهانا
عن فعل القبائح لنفعنا والواحد منا اذا لم يفعل هذه الطاعات
ويفعل القبائح فلم يفعل الا ان يفوت على نفسه منفعة
وبان يفوت على نفسه منفعة لا يستحق العقوبة هذا كما قد علمنا
ان الواحد منا اذا استأجر اجيرا وكلفه عملا لمنفعته
ويوفيه اجرته فانه اذا لم يفعل ذلك الفعل ويفوت على نفسه
تلك المنفعة لا يستحق العقوبة من جهته كذلك في مسئلتنا
وهذه الشبهة هي التي اوردها ابن الراوندي في تعلقه بالتراهبة
ويسمونها قياس ابراهيم والجواب عن ذلك هو انا
نقول الحكيم القديم تعالى اذا كلفنا بهذه الطاعات وترك
المقبحات فلم يفعل ذلك لنفعنا وانما فعل ذلك لان علمنا وذلك
ضررا فاذا لم نفعل الواجب ونفعل القبيح نستحق العقوبة
لاجل انا اخللنا بما هو واجب وفعلنا ما هو قبيح لا لاجل انا
فوتنا على انفسنا منفعة وهذا كما قد علمنا ان الواحد منا اذا فعل
ما هو قبيح وترك ما هو واجب فانه يستحق الذم من جهة العقلاء
ومن جهة غيره ثم انه يستحق لاجل انه فعل ما هو قبيح وترك ما
هو واجب كذلك في مسئلتنا هذه شبهة اخرى لهم في المسئلة
وهو انهم قالوا قد ثبت ان الواحد منا انما يوصل الضرر الى
غيره لوجوه ثلاثة اما ان يوصله ليشتفي غيظه ولينفع نفسه واما
ان يوصله لنفع المضرور به واما ان يوصله لنفع غيره
وهذه الوجوه غير ثابتة في حق القديم تعالى فلا يجوز منه ان
يعاقب والجواب عن هذه الشبهة هو انا نقول انهم قد
اخلوا بقسمة هاهنا وهو ان يعاقب الله تعالى على فعل المعصية
وترك الواجب هذا كما قد علمنا ان الواحد منا اذا فعل ما هو

مع ترك ما هو واجب فانه يستحق الذم ولا يستحق الذم لنفي
القبيح ولا لفعله ولا لفعل غيره وانما يستحق الذم لانه فعل
ما هو قبيح وترك ما هو واجب كذلك في مسائله واعلم
ان استحقاق الثواب على وجهين احدهما بفعل الطاعة والاخر
بترك المعاصي اما ما يكون بفعل الطاعة فهو ان يفعله
لوجوبه او كونه مندوبا اليه واما ما يستحقه على ترك
المعاصي فهو ان لا يفعله لقبحه وكذلك استحقاق العقاب
على وجهين احدهما على فعل المعصية والاخر على ترك الطاعة
ولا بد في هذا ان يفعل المعاصي لقبحها ويترك الواجب لكونه
واجبا بل انه يستحق العقوبة على فعل المعصية وترك الواجب
على اي وجه يفعله واما اذا اجتمع من الفاعل الطاعات والزلات
من اصحابنا المعتزلة المعتزلة في انه لا يتساوى ثوابه وعقابه
والخلاف في ذلك ما روي عن بعض الناس انه يجوز ان يتساوى
الثواب والعقاب وهي [?] يحكى عن السيد الامام المؤيد بالله
قدس الله روحه قالوا هم اصحاب الاعراف والاعراف موضع
مشرف بين الجنة والنار وليس منهما والذي يقوله اصحابنا
المعتزلة ان الاعراف مواضع مشرفة وهو من الجنة وهو
[illegible] من عرف [?] والفرس وغيرهما واما الخلاف من مسائلنا
هو ان هذا يعرف بالعقل او بالسمع فقال الشيخ ابو علي انا
نعرف ذلك بالعقل والسمع وقال الشيخ ابو هاشم يعرف
ذلك بالسمع ولا مانع يمنع من جهة العقل ان يتساوى الثواب
والعقاب والدليل السمعي هو ان من يتساوى ثوابه وعقابه
لا يخلو اما ان يدخل الجنة او يدخل النار لان الامة اجمعت على انه
لا دار هناك الا الجنة والنار فلا يجوز ان يدخل النار لانه
ليس مستحقا لها واذا دخل الجنة فلا يخلو اما ان يدخلها مثابا
او يدخلها متفضلا عليه لا يجوز ان يدخلها مثابا لانه لا يستحق

الثواب فانه والحال هذه تكون [?] وذلك لان اثابة من لا يستحق
الثواب ان يكون قبيحا والدليل عليه هو ان الثواب لا بد من
ان يكون مقترنا بالتعظيم والتعظيم لا يحسن لمن لا يستحق ولا يجوز
ان يدخل الجنة بالتفضل وذلك لان الامة مجمعة على ان المكلف
اذا دخل الجنة لا بد من ان يكون حاله متميزا عن حال الحور العين
والولدان المخلدين والاطفال والمجانين ولو دخلها متفضلا عليه
فانه لم يتميز حاله عن حال الحور العين والولدان المخلدين فلم يبق
الا ان يقال انه لا يتساوى الثواب والعقاب بل لا بد من ان يكون
احدهما اكثر من الاخر فما كان اكثر فانه يسقط الاقل ومما يدل
على [?] على ذلك ايضا هو ان المكلف لا يخلو اما ان يكون له طاعة
او يكون له معصية او جمع بينهما فان كان يكون له طاعة وجب على الله تعالى
ان يوفر عليه ما يستحقه وان كان يكون له معصية وجب ان يوفر
عليه ما يستحقه واذا اجتمع بينهما فلا يجوز ان يتساوى الثواب
والعقاب على ما سلف ومما يدل على ذلك ايضا هو ان المكلف لا يخلو اما
ان يستحق الثواب او يستحق العقاب او استحقهما جميعا
فان استحق العقاب يحسن من الله تعالى ان لا يوفر عليه الا انه اخبرنا
انه يعاقبه فلا بد من ان يفعله ولا يجوز ان يقع فيه خلف ولا تبديل كما
قال الله تعالى ما يبدل القول لدي وما انا بظلام للعبيد وان
استحق الثواب وجب ان يوفر عليه ولا يجوز ان يستحق الثواب
والعقاب مع ان الشخص الواحد لا يجوز ان يكون مثابا معاقبا في
حالة واحدة بل لا بد من ان يؤثر احدهما على الاخر فاذا وجب
ان يسقط ما دونه وانما قلنا ان الشخص الواحد لا يجوز ان يكون
مثابا معاقبا في حالة واحدة وذلك لان الثواب والعقاب لا بد من
ان يستحق كل واحد منهما على سبيل الدوام ومن المحال
ان يكون الشخص الواحد مثابا معاقبا في حالة واحدة الى ما لا نهاية

على تسليم الزيادة وإذا كان كذلك فلا يجوز أن يستحق الثواب
والعقاب معًا لأن استحقاق أحدهما تابع لصحة ما يستحق فعله
ويستحيل استحقاقه وعلى هذا فإن الواحد منا لا يستحق على فعل
الطاعة اجتماع الضدين ووجود ما لا يتناهى لما كان محالا كذلك
في مسألتنا فإن قيل أفتقولون إن العقاب يسقط الثواب
كما يسقط الثواب قيل له لا وذلك لأن العوض مستحق على فعل
غيره والعقاب يستحق على فعل نفسه ولا يجوز أن يسقط ما
يستحقه على فعل نفسه بفعل يستحقه على فعل غيره ألا ترى
أن الواحد منا إذا سرق على غيره فقصد فإنه يستحق الذم من
العقلاء ومن المسلم إليه ثم إن هذا الذم لا يؤثر في إسقاط المدح
الذي كان مستحقا من العقلاء ومن المسلم إليه قبل فعل الإساءة
ولا يؤثر في إسقاط أرش الثواب الذي صرفه على المسألة
كذلك في مسألتنا وليس كذلك الثواب والعقاب لأن
كل واحد منهما يستحق على فعل نفسه فإذا كثر أحدهما
أسقط ما دونه واعلم أنه لا خلاف بين مشايخنا أبي علي
وأبي هاشم في الإحباط والتكفير وإنما الخلاف في كيفيتهما فقال الشيخ
أبو علي إذا فعل معصية بعدما فعل طاعة فإنه يخرج من استحقاق
الثواب أصلاً وأما شيخنا أبو هاشم فقد قال الواحد
منا إذا فعل طاعة ثم فعل معصية فإنه يوازن بينهما فإن كان فعل
الواحد منا طاعة يستحق عليها مائة جزء من الثواب ثم فعل معصية
يستحق عليها مائتي جزء من العقاب فإنه يوضع مائة جزء من العقاب
في مقابلة مائة جزء من الثواب ويوفر عليه الباقي قال وهذا
هو العدل لأنه تعالى عدل حكيم ولا يجوز أن يستوفي
حق نفسه ولا يوفر عليه حق غيره ألا ترى أن الواحد منا إذا

كان له على غيره عشرة دنانير ولغيره عليه عشرة فإنه لا
يجوز أن يستوفي حق نفسه ولا يوفر على غيره حقه واعلم أن
للشيخ أبي علي في هذه المسألة شبهًا منها هو أنه قال الواحد
منا إذا فعل طاعة ثم فعل معصية فإن ما فعل من الطاعة
يصير في الحكم كأنه لم يفعل فيخرج عن استحقاق الثواب أصلاً
والجواب عن ذلك هو أنا نقول لهم لا نسلم أن الواحد منا
إذا فعل طاعة ثم فعل معصية فإن ما فعل من الطاعة
صار في الحكم كأنه لم يفعل ذلك لأنه أدى ما وجب عليه أو ندب إليه
ولكونه متقربا إلى الله فكيف يجوز أن يقال إن ما فعله من
الطاعة صار في الحكم كأنه لم يفعل ومنها هو أنه
قال الواحد منا إذا فعل طاعة ثم فعل معصية فإنه صار كأنه
نقض ما فعل من الطاعة فيخرج عن استحقاق الثواب أصلاً
هذا كما أن الواحد منا إذا استأجر خياطًا ليخيط ثوبًا
ليعطيه الأجرة فإنه إذا خاط الثوب ثم نقضه فإنه يخرج عن
استحقاق الأجرة كذلك في مسألتنا والجواب عن ذلك هو
أنا نقول لهم إن هذا لا يصح وذلك لأن الثواب إنما يستحق على
تسليم الطاعة وهو قد سلم الطاعة على الوجه الذي كلف
لأنه فعلها لوجوبها ولكونه متقربا إلى الله فلا يجوز أن يقال
لو فعل المعصية قد نقض ما فعل من الطاعة وأما ما قالوه
في الخياط فلا يصح وذلك لأن الأجرة إنما يستحق على تسليم
العمل وهو ما سلم العمل فلهذا لا يستحق من جهته الأجرة
فإن قيل أفتقولون إنه لو أسلم العمل إليه ثم يأخذه
ونقضه فإنه يستحق الأجرة قيل له نعم إلا أنه كما استحق
الأجرة فقد استحق عليه أرش النقصان فيتقاصان ومنها
هو أنه قال الله تعالى وقدمنا إلى ما عملوا من عمل فجعلناه

هنا سواء بين الله تعالى أن ما يفعلونه من الطاعة قبل
المعصية يصير في الحكم كأنه لم يفعل وهذا يوجب أن يخرج
عن استحقاق الثواب أصلا ح الجواب عن ذلك هو
أنا نقول لهم إن الهباء هو ما يشاهد عند سقوط الشمس في البيت
من الكوة وهذا لا يكون جسما والأفعال أعراض فلا يجوز
أن تصير هباء لأن معناه كأنه قال الأعراض تصير جسما وهذا
لا يصح فلا بد لهم من العدول عن الظاهر وإذا عدلوا عن الظاهر
فليس هو بأن تأولوا أولى منا فيما تأوله على وجه يوافق ما ذكرناه
ويقول المراد بقوله فجعلناه هباء منثورا أي لا يوفر عليهم
ما يستحقونه من ذلك على الوجه الذي يستحقونه لإقدامهم
على القبيح وإخلالهم بما هو واجب ح واعلم أنا قد بينا
أن الثواب يستحق على وجهين أحدهما بفعل الطاعة
والثاني بالصرف عن المعصية وكذلك العقاب يستحق على
وجهين أحدهما بفعل المعصية والثاني بترك الواجب ولا بد من
أن نبين ما يؤثر في إسقاط الثواب والعقاب ح أما المؤثر
في إسقاط الثواب فعلى ضربين أحدهما بالندم على الطاعة والثاني
بمعصية يكون عقابها أكثر من ثواب فاعلها ح وإنما قلنا إن
الثواب يسقط بالندم وذلك لأنه إذا فعل طاعة ثم ندم
عليها صار كأنه لم يفعلها فيسقط الثواب ألا ترى أن
الواحد منا إذا أنعم على غيره إنعاما ثم ندم عليه حتى لو
أمكنه رده لرفعه فإنه يسقط استحقاق الشكر كذلك
في مسألتنا وكذلك قلنا إن الثواب يسقط بمعصية يكون
عقابها أكثر من ثواب فاعل الطاعة وذلك لأن الثواب
والعقاب كل واحد منهما يستحق على سبيل الدوام
ومن المحال أن يكون الشخص الواحد منا مستحقا في حالة واحدة

فلا بد من أن يكون أحدهما أكثر من الآخر فما كان أكثر
وجب أن يسقط الأقل فإذا كان العقاب أكثر وجب أن
يسقط الثواب ح وأما العقاب فيسقط أيضا لوجهين
أحدهما بالندم والثاني بطاعة يكون ثوابها أكثر من عقاب
فاعلها ح فإنما قلنا إن العقاب يسقط بالندم وذلك لأن الله
إسقاطه يكون بالتوبة والتوبة بمجردها مسقطة للعقاب
وذلك لأن التوبة في الغائب نظيرها الاعتذار في الشاهد ح
ومعلوم أن الواحد منا إذا أساء إلى غيره ثم اعتذر إليه اعتذارا
صادقا فإن تلك الإساءة في الحكم كأنه لم يفعلها ولا يحسن الذم
من جهته كذلك في مسألتنا ح وإنما قلنا إن العقاب يسقط
بطاعة يكون ثوابها أكثر من عقاب تلك المعصية وذلك لأن الثواب
والعقاب يستحقان على سبيل الدوام ولا يجوز أن يستويا
لأن من المحال أن يكون الشخص الواحد منا مستحقا في حالة واحدة
على سبيل الدوام بل لا بد من أن يكون أحدهما أكثر من الآخر
فما كان أكثر وجب أن يسقط الأقل وإذا كان الثواب أكثر
وجب أن يسقط العقاب وإنما قلنا ذلك في الصغيرة وذلك لأن
الصغيرة هي التي تؤثر في إسقاط عقابها الثواب والاعتبار بهذه
الأحكام ح وأما الكبيرة فإنه لا تؤثر في إسقاط عقابها الثواب
ولا اعتبار بهذه الأحكام لأنا قد علمنا أن الواحد منا إذا سرق عشرة
دراهم من حرز وبقي مائة سنة وأطاع الله تعالى وهو مصر
على ذلك وعلم الإمام ذلك وشهد به شاهدان أجرى عليه
من يلي الإمام تقطع يده على سبيل الجزاء والنكال ولو كان
الثواب يؤثر في إسقاط العقوبة لأثر في إسقاط الحد المستحق
على سبيل الجزاء والنكال وقد ثبت من الله وقال ومعلوم خلافه
واعلم أنا لو خلينا والعقل لكنا نقول إن الله تعالى يسقط العقاب

تفصيل

ولسقط باسقاط الله تعالى ع والخلاف في ذلك مع
شيخنا ابو القاسم البلخي لانه يقول ليس لله تعالى ان يسقط
العقاب ولا يسقط باسقاط الله تعالى ع والدليل على صحة
مذهبنا هو ان العقاب حق لله تعالى خالص والله استيفاؤه
فليس في اسقاطه اسقاط حق ليس من توابعه نزكل ما
يسقط باسقاطه ويومن لو الله من الذم واللوم والتوبيخ
والتقريع كما ان استيفاه اليه وكذلك اسقاطه يجب
ان يكون اليه الا ترى ان الواحد منا اذا كان عاقلا بالغا
وكان له على غيره دين فانه يكون له اسقاطه كما يكون له استيفاؤه
كذلك في مسلتنا فان قيل اليس الذم حق المستحق له ومع
ذلك فانه ليس له اسقاطه فهلا جاز مثله في مسلتنا قيل له
هذا لا يصح وذلك لانه ليس بحق خالص له لانه كما يكون حقا له فانه
حق لغيره ع ولهذا الذم حق لله تعالى وان كان من حق المستحق
الا انه ليس بحق له خالص لانه كما يكون حقه فانه حق المبتلى
وغيره وذلك لان فيه لطفا لهم لانهم اذا سمعوا بذم المسيء على فعل
تلك الاساءة يكون اقرب الى الاحتراز عن فعل مثل الاساءة
فعلى هذا ليس له اسقاطه ع فان قيل اليس الشكر حق المنعم
ومع ذلك فانه ليس له ان يسقطه فهلا جاز مثله في مسلتنا
قيل له هذا لا يصح وذلك لانه ليس بحق خالص له لانه لو كان كما يكون
حقا له فانه حق لغيره لان غيره اذا سمع ان المنعم يشكر على تلك
النعمة يكون اقرب الى فعل مثل ذلك الاحسان فلهذا
ليس له اسقاطه بخلاف مسلتنا ع فان قيل اليس الثواب
حق للمكلف ومع ذلك فانه ليس له ان يسقطه فهلا جاز مثله
في مسلتنا قيل له هذا لا يصح وذلك ان الثواب وان كان
حقه خالصا الا ان استيفاه ليس اليه وكذلك اسقاطه
لا يجوز ان يكون اليه الا ترى ان الصبي اذا كان له على غيره

دين فانه لما لم يكن استيفاؤه اليه وكذلك اسقاطه لا يكون
اليه بخلاف مسلتنا وذلك ان العقاب حق لله تعالى خالص واستيفاؤه
اليه وكذلك اسقاطه يجب ان يكون اليه ع ولابي القاسم البلخي
في هذه المسلة شبهة منها هو انه قال العقاب لطف للمكلف
واللطف يجب ان يكون مفعولا بالمكلف على ابلغ الوجوه وانما يكون
مفعولا على ابلغ الوجوه اذا قرر الله تعالى في عقله انه يعاقبه
لا محالة على فعل القبائح وترك الواجبات لانا نعلم ان الله تعالى
اذا قرر في عقله انه يعاقبه على فعل القبائح وترك الواجبات
لا محالة فانه يكون اقرب الى فعل الطاعة والاقلاع عن فعل المعصية
فيجب على الله تعالى ذلك واذا كان واجبا لم يجز ان يفعله ولا يجوز
ان يسقطه وربما يورد ذلك على وجه اخر وهو انهم قالوا
العقاب لطف لان الواحد منا اذا علم انه يعاقبه الله تعالى
على فعل المعصية وترك الطاعة يكون اقرب الى فعل الطاعة والاقلاع
من فعل المعصية واللطف يكون واجبا واذا كان واجبا فلا يجوز
ان يسقطه الله تعالى ع والجواب عن ذلك وهو انا نقول انهم
العقاب لطف واللطف يجب ان يكون على ابلغ الوجوه الا انه انما يجب
ان يفعله على ابلغ الوجوه اذا كان ممكنا وغير ممكن ان يقرر الله
تعالى في عقله انه يعاقبه على فعل المعصية وترك الواجب بكل حال
مع انه يجوز ان لا يعاقبه الله تعالى بان يتوب واذا لم يكن ممكنا لا يجب
ان يفعله الله تعالى ع ثم نقول لهم كان من الواجب ان يقرر الله تعالى في
عقله انه يعاقبه وان تاب لانه يكون ابلغ في باب اللطف وان يفعل
الله تعالى العقاب بالكفار لانه ابلغ في باب اللطف فان قالوا هذا
غير ممكن لانه قبيح قلنا هذا ليس بانفصال عن الالزام وانما هو
تاكيد الالزام ع ثم بين رحمه الله من بعد الكلام انه تعالى يفعل
بالفاسق ما يستحقه ع واما ان الفاسق مستحق للعقوبة وكان

مرجئ المرتبة الصحيح أنه لولا أن الفاسق مستحق للعقوبة
ثم تبين أن الله تعالى يفعل بالفاسق ما استحقه فهذه هذه القسمة
الصحيحة ونقول أولا في ذلك إنا لا نعلم بالعقل أكثر من استحقاق
الثواب والعقاب وأما مقادير الثواب والعقاب فلا
نعلم عقلا وإنما نعلم سمعا لأنا لو خلينا والعقل لكنا نقول
إن ثواب من أطاع الله تعالى وصلى وصام وحج وجاهد
أكثر من عقاب من استحل قطرة من الخمر إلا أن السمع قد
ورد بأن عقاب من استحل قطرة من الخمر أكثر من ثواب هذه
الطاعات ح وأما الدليل على أن الفاسق مستحق العقوبة
قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما
كسبا نكالا من الله والأمة قد أجمعوا على أن من سرق عشرة
دراهم من حرز وعلم الإمام ذلك وهو مصر على ذلك فإن
للإمام أن يقطع يده على سبيل الجزاء والنكال فلولا أنه مستحق
للعقوبة والإهانة لما جاز قطع يده على سبيل الجزاء والنكال فهو دليل
آخر وهو قوله تعالى وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين فسمى
ما يقام على الزاني والزانية عذابا ثم قال ولا تأخذكم بهما رأفة
في دين الله مع أنه وصفه بالرأفة والرحمة بقوله بالمؤمنين رؤوف
رحيم فلولا أنه مستحق للعقوبة والإهانة لما جاز ذلك دليل آخر
قوله تعالى إن الذين يرمون المحصنات الغافلات المؤمنات لعنوا
في الدنيا والآخرة بين الله تعالى أن قاذف المحصنة ملعون لكن
مطرود عن الخير الذي هو الثواب لأن اللعن إنما هو الطرد
والإبعاد عن الخير قال الشاعر ... ذعرت به القطا ونفيت
عنه مكان الذئب كالرجل اللعين أي كالرجل المطرود
وذعر الخارج فإن قيل إقامة الحد عليه لا يدل على أنه مستحق

للعقوبة وعلى هذا فإنه إذا تاب لا يسقط عنه الحد مع أنه إذا
تاب لا يستحق العقوبة قيل له هذا لا يصح وذلك أن في هذه المسألة
خلافا ح فمنهم من قال إنه يسقط عنه الحد بالتوبة وهو مذهب الشافعي
في أحد قوليه فعلى هذا المذهب لا يلزمنا ومنهم من قال إنه لا
يسقط الحد بالتوبة فعلى هذا المذهب نقول إن إقامة الحد
ليس عليه بعد التوبة بطريق الإهانة وإنما هو بالسنة على
هذا فإنه لا يقام عليه الحد على سبيل الإهانة ولا على سبيل
الجزاء والنكال والعقوبة ح وأما السنة فما روي عن
النبي صلى الله عليه في حديث الغامدية أنها أتت النبي صلى الله عليه
فقالت يا رسول الله إني أذنبت فطهرني فقال النبي صلى الله عليه
ارجعي حتى تضعي ما في بطنك فلما وضعت جاءت إلى رسول الله
صلى الله عليه فقالت يا رسول الله طهرني فقال النبي صلى الله عليه
ارجعي حتى ترضعي ولدك فرجعت وأرضعت ولدها ثم جاءت
إلى النبي فقالت يا رسول الله طهرني فأمر رسول الله صلى الله عليه
بإقامة الحد عليها ثم صلى عليها بعد ما رجمت فقيل له في ذلك
فقال إنها تابت توبة لو تابت من بين الأحسن لقبل الله تعالى
توبتهم ح وأما الفصل الثاني وهو الكلام في أن الله تعالى
يفعل بالفاسق ما يستحقه فجملة القول فيه أن الله تعالى يفعل
بالفاسق ما يستحقه عندنا وذهب قوم من الناس إلى أنه مع
الإيمان بالله لا تضره شيء من المعاصي وهم قوم الخراسانية كمقاتل
بن سليمان وغيره وفي الناس من ذهب إلى أن الله تعالى يجوز أن
يعفو ويجوز أن يعاقب وإذا عاقب فلا بد من أن يكون عقابه
منقطعا وهم المرجئة وذهب الكرامية إلى أن المكلف
لا يعاقب البتة ولو لزمه الترك لا معنى له ويرد وإنما ذكرناه
وأما الكلام على من يقول إنه مع الإيمان بالله لا تضره شيء من المعاصي

نقول

هو انا نعلم ان هذا اغراء بفعل القبائح والمعاصي وذلك لان المكلف اذا
علم انه اذا استعمل شهوته بالاقدام على المعاصي وترك
الواجبات لا يعاقبه الله تعالى يكون مغرى بفعل القبائح والاغراء
بفعل القبائح قبيح والله تعالى لا يجوز ان يفعل القبيح وهذا
هو الطريقة في ابطال مذهب الكرامية على انا نعلم ضرورة
من دين النبي صلى الله عليه ان الله تعالى يعاقب الكفار ابد الابدين
فيكون قولهم مخالفا لما نعلم ضرورة من دين النبي صلى الله عليه
واما من قال ان الله تعالى يجوز ان يعفو ويجوز ان يعاقب واذا
عاقب فلا بد من ان يكون عقابه منقطعا ح فلنا في الكلام
عليهم طريقان اثنان احدهما طريقة مركبة من السمع والعقل
والثاني طريقة سمعية ح فالطريقة المركبة من السمع والعقل
هو انا نقول لو جوزنا ان الله تعالى عفا عن الفساق فلا بد
من ان يدخل الجنة لان الامة اجمعت على انه لا دار الا الجنة والنار
وان كان في الناس من خالف في هذا وقال ان الاعراف موضع لا من
الجنة ولا من النار ح فاما عندنا ان الاعراف مواضع مشرفة
عالية وهي من الجنة سميت بذلك لارتفاعها لان الاعراف جمع
العرف والعرف كل شيء مرتفع وعلى هذا يقال عرف الديك
وعرف الفرس وما اشبه ذلك وقوله تعالى لم يدخلوها
وهم يطمعون فقد تأول اصحابنا على ان المراد انهم لم يدخلوها
وهم يعلمون انهم لا يدخلونها لانهم لا يستحقونها وانهم
مستحقون ما هم فيه ح واذا دخل الجنة فلا يخلو اما ان يدخلها
مثابا او يدخلها متفضلا عليه لا يجوز ان يدخلها مثابا لانه
مستحق للعقوبة ومع كونه مستحقا للعقاب لا يجوز
ان يكون مستحقا للثواب لما قد بينا ان الثواب والعقاب
مستحقان على سبيل الدوام ومن المحال ان يكون الشخص الواحد
مثابا معاقبا في حالة واحدة ولا يجوز ان يدخلها متفضلا

عليه وذلك لان الامة اجمعت على ان المكلف اذا دخل الجنة فلا بد
من ان تكون حاله متميزة عن حال الحور العين والولدان المخلدين
والاطفال والمجانين واذا دخل الجنة متفضلا عليه لا تتميز حاله عن حال
الحور العين والولدان المخلدين والاطفال والمجانين واذا لم يجز
ان يدخل في الجنة وجب ان يدخل في المخلدين في النار ابد الابدين
ودهر الداهرين ح واما الدلالة السمعية فقوله تعالى ومن
يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وغيره
من عمومات الوعيد ولا يمكننا الاستدلال بعمومات الوعيد
الا بعد بيان فصلين احدهما الكلام في ان الله تعالى اذا خاطبنا
بخطاب وله ظاهر واراد به غير ظاهره لا بد ان يبين المراد به
ح والثاني الكلام في ان في اللغة صيغة موضوعة للعموم اما
الفصل الاول فالذي يدل عليه هو ان الله تعالى اذا خاطبنا بخطاب
واراد غير ظاهره لا بد ان لا يبينه هو انه لو لم يبين لكان القاء
وتعمية وتلبيسا ولو [illegible] وهذا لا يجوز على الله تعالى لحكمته
فاذا خاطبنا بخطاب علمنا انه اراد به ظاهره ح واما الفصل
الثاني وهو ان في اللغة صيغة موضوعة للعموم فالذي يدل عليه
هو ان من اذا وقعت نكرة في المجازاة اقتضت العموم الا ترى
ان القائل اذا قال من دخل داري اكرمته افاد اكرام عموم
العقلاء بدليل انه يجوز دخول الاستثناء عليه فيقول القائل
من دخل داري اكرمته الا زيدا ومن حق الاستثناء ان يخرج من
الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته بدليل انه لا يجوز ان يقول
القائل من دخل داري اكرمته الا الحمار والفرس وعند ذلك علمنا
لم يدخلا تحت هذا الخطاب فلما دخل الاستثناء فيه علمنا انها
موضوعة للعموم ح فان قيل ما انكرتم ان من حق الاستثناء ان
يخرج من الكلام ما لولاه لصلح دخوله تحته لا ما وجب

دخوله تحته م قيل له هذا لا يصح لانه لو كان كذلك لو صلح
دخول الاستثناء في اسم العلم اذا وقع نكرة حتى يجوز ان يقول
القايل جاني رجل الا زيدا ونص اهل اللغة على ذلك لا يجوز ثم
والذي يدل على ان من حق الاستثناء ان يخرج من الكلام ما لولاه
لوجب دخوله تحته هو انه اذا دخل على اسماء الاعداد فانه يفيد
ما ذكرنا الا ترى ان القايل يقول لفلان علي عشرة دراهم
الا درهما فانه لو قال لفلان علي عشرة دراهم فانه يلزمه
عشرة فاذا قال علي عشرة دراهم الا درهما يلزمه تسعة فلو
لا ان من حق الاستثناء ان يخرج من الكلام ما لولاه لوجب
دخوله تحته والا لما جاز ذلك م ومما يدل على ان في اللغة
صيغة موضوعة للعموم هو ان من اذا دخلت في الاستفهام
تقتضي العموم الا ترى ان القايل اذا قال من عندك فانه يفيد
عموم استفهام العقلاء بدلالة انه يجوز ان يجاب عنه بلفظ الجمع
وبلفظ الواحد فلولا انه يفيد العموم والا لما جاز ذلك م فان
قيل ما انكرتم ان من اذا دخلت في الاستفهام لا تقتضي العموم
لانها لو اقتضت العموم لما جاز الاجابة عنها بلفظ واحد
ومعلوم انه يجوز ان يجاب عنها بلفظ الواحد فلا يجوز ان تكون
موضوعة للعموم م قيل له هذا لا يصح وذلك لانا لم نطلق دعوى
العموم في الاجابة وانما ادعينا العموم في الاستفهام والسوال
فلا يلزمنا ما قلتموه فان قيل لو كانت من موضوعة
للعموم لما جاز الاجابة عنها الا بلفظ الكل لانه اذا قال من عندك
تنزل منزلة ان يقول كل الناس عندك فكما انه اذا قال اكل الناس
عندك لا يجوز الاجابة عنه بلفظ الكل فكما انه اذا قال اكل
الناس عندك لا يجوز الاجابة عنه الا بلفظ الكل وكذلك اذا قال
من عندك وجب الا يجوز الاجابة عنه الا بلفظ الكل ومعلوم
انه يجوز الاجابة عنها بلفظ الكل وبلفظ الاحاد قيل له هذا

لا يصح لانه فرق بينهما لانه اذا قال اكل الناس عندك فانه يتناول
الجميع فلا يجوز الاجابة عنه الا بلفظ الكل بخلاف ما قلنا وذلك لانه
اذا قال من عندك فانه يتناول الجميع والاحاد و [illegible] فيجوز
الاجابة عنه بلفظ الكل وبلفظ الاحاد اذا ثبت ان الله تعالى لا يجوز
ان يخاطبنا بخطاب ويريد غير ظاهره ثم ثبت ان في اللغة
صيغة موضوعة للعموم فاذا قال الله تعالى ومن يعص الله ورسوله
ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها علمنا انه اراد به ظاهره
واللفظ عام في جميع الاشخاص من العصاة فاذا علمنا هذا القول
بانه يدخل تحت هذا الخطاب الفاسق والكافر ومما اختلف
الناس فيه ان الحكم الوارد على سبب هل يجوز اجرا سبب
اخر عليه ام لا فلم يختلفوا في انه يجب حمله على ذلك السبب وهذه
الاية وردت عقيب اية المواريث وهي تختص باهل الصلوه
فكما يدخل تحته الكافر فكذلك يجب ان يدخل تحته الفاسق
الصاه فان قيل ما انكرتم ان المراد بقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله
ويتعد حدوده المراد به الكافر وذلك لانه قال ويتعد
حدوده وهذا جمع المضاف والجمع المضاف يفيد العموم والاستغراق
وكان تقديره تعالى قال ومن يعص الله ورسوله ويتعد جميع حدوده
يدخله نارا خالدا فيها والفاسق لم يتعد جميع حدود الله فلا يدخل
تحت هذا الظاهر وانما يدخل فيه الكافر قيل له هذا لا يصح
لانا لو قلنا ان المراد به ومن يعص الله ورسوله ويتعد جميع حدوده
يدخله نارا خالدا فيها كان يجب ان يكون بعض الكفار لا يدخلون لان
من الكفار من لا يتعدى جميع حدود الله ومعلوم خلاف ذلك
ولقد قال شيخنا اختلفوا في ان الجمع المضاف هل يفيد ام لا فقال
الشيخ ابو هاشم انه لا يفيد العموم بل لا يفيد الا ثلثة حدود
وغيرها معينه فالفاسق اذا كان متعديا اكثر من ثلثة حدود

وجب ان يكون داخلا تحت هذا الظاهر وقال ابو علي ان الجمع
المضاف يفيد العموم والاستغراق ولكن في هذا الموضع
لا يمكن حمله على العموم من جهة العرف الا ترى ان القائل اذا
قال فلان متعد عن حدود الله فانه لا يقصد انه متعد عن جميع
حدود الله وانما يقصد انه متعد عن بعض حدود الله والفاسق
اذا كان متعديا عن بعض حدود الله وجب ان يكون داخلا
تحت هذا الظاهر ومنها قوله تعالى ومن يعص الله
ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ابدا ولم يشترط ان يكون
متعديا عن حدوده فوجب ان يكون الفاسق داخلا تحت هذا
الظاهر فان قيل ما انكرتم ان المراد به الكافر لان الله
تعالى قال في اخره فسيعلمون من اضعف ناصرا واقل
عددا فوجب ان يكون مختصا بالكافر قيل له هذا لا يصح
لان تخصيص اخر الاية لا يمنع من عموم اولها الا ترى ان الله تعالى
قال والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء وهذا عام في جميع
المطلقات البوائن منهن والرجعيات ثم ان تخصيص اخره
وهو قوله وبعولتهن احق بردهن لا يمنع من عموم اوله كذلك
في مسئلتنا ومما يدل على ان الفاسق مستحق للعقوبة على سبيل
الدوام قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا
فيها فالله تعالى بين ان من قتل مؤمنا فجزاؤه جهنم خالدا
سواء كان كافرا او فاسقا فان قيل ما انكرتم ان المراد بقوله
تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها اي
ان جازاه فجزاؤه جهنم خالدا فيها قيل له هذا لا يصح لانا
لو قلنا ان المراد به ما ذكرتم ادى الى ما ذكرناه من الالغاز
والتعمية والتلبيس والمواربة وهذا لا يجوز على الله تعالى
لحكمته وبعد فان الجزاء مصدر جار في المصدر وهو الجاري
الذي يصدر عنه الفعل الماضي والحاضر والمستقبل وهذا

مشتق من الفعل فكان الله تعالى قال ومن يقتل مؤمنا متعمدا فيجاز
به جهنم ومعلوم انه لا يجوز ان يقال المراد به ومن يقتل مؤمنا
فيجازيه جهنم ان جازاه وبعد فلو جاز ان يقال ان المراد
به ومن يقتل مؤمنا متعمدا فيجازيه جهنم ان جازاه لجاز
ان يقال المراد بقوله تعالى وغضب الله عليه اي ان غضب وقوله
ولعنه اي ولعنه ان لعن فكما ان هذا لا يجوز فكذلك في مسئلتنا
لا يجوز ذلك وبعد فان قوله فجزاؤه جهنم لو كان المراد به ان
جازاه لكان عطف الفعل على الاسم لان قوله وغضب الله عليه ولعنه
فعل وهو معطوف على الاسم وهو الجزاء على زعمه والشيء
في سياقه النظم عطف الفعل على الاسم ولهذا لا يجوز ان يقول القائل
اكل زيد وذاهب عمرو لما كان او اكل زيد وذهب عمرو
فان قيل انما المتعقب في قوله فجزاؤه جهنم وهذا يدل على انهم
يكونون في النار في الحال فاذا عدلتم عن الظاهر وحملتم على ان
المراد به انهم سيكونون في النار فقد حملتم على المجاز واذا حملتم
على المجاز فليس لكم بالحمل اولى من ان نحمله على انه مستحق العقوبة
والجواب عن ذلك هو انا نقول لهم هذا لا يصح لان كل لفظة تحتمل
مجازين احدهما اقرب والاخر ابعد فلا يجوز حمل الاية على المجاز
الابعد مع امكان حمله على المجاز الاقرب لان المجاز الابعد مع المجاز
الاقرب كالمجاز مع الحقيقة فكما انه لا يجوز حمله على المجاز مع امكان
حمله على الحقيقة فكذلك لا يجوز حمله على المجاز الابعد الابعد
مع امكان حمله على المجاز الاقرب الا ترى ان القائل اذا قال فلان يصلي او
ملك فحمله على انه يصلي في الحال وجب ان يحمل على انه سيصلي ولا يجوز
حمله على انه مستحق لانه هو المجاز الابعد ومما يدل على ان الله تعالى
يفعل بالفاسق ما يستحقه قوله تعالى ان المجرمين في عذاب جهنم
خالدون واسم المجرم بالفاسق احق منه بالكافر فوجب ان يكون

عطف الفعل على الاسم ... اذا اكل زيد وذاهب عمرو

داخلا تحت هذا الظاهر ح فان قيل المراد بهذه الآية الكافر
والدليل على ذلك انه قال في آخر الآية ام ابرموا امرا فانا مبرمون
وهذا انما يتناول الكافر ح قيل له هذا لا يصح وذلك ان تخصيص
آخر الآية لا يمنع من عموم اوله كما بينا ولبعد فان ههنا
جملتين احدهما قوله تعالى ان المجرمين في عذاب جهنم خالدون
والثانية قوله تعالى لقد جئناكم بالحق ولكن اكثركم للحق كارهون
فاذا تعقبت الجملة الثانية امر وجب رده اليها ولا يجوز رده الى
الجملة الاولى ح ومما يدل على ان الله تعالى يفعل بالفاسق ما
استحقه قوله تعالى ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم
واسم الفاجر بالفاسق اخص منه فيجب ان يكون الفاسق داخلا
تحت هذا الظاهر ح فان قيل انا نخص ما دخل عليه فانا
قال الله تعالى وان الفجار لفي جحيم لنفي ان يكون الفجار في النار
في الحال فاذا عدلتم عن الظاهر وحملتم على انهم يكونون في النار
في الآخرة فلستم بالحمل عليه اولى منا بحمله على ان المراد به
من استحقاقه ح قيل له الجواب عن هذا كالجواب عما قلناه
اولا وهو ان كل آية يمكن حملها على مجازين احدهما اقرب والآخر
ابعد وجب حملها على المجاز الاقرب دون المجاز الابعد ح
فان قيل فيجب ان يدخل تحت هذا الظاهر التائب وصاحب الصغيرة
لان اسم العاصي يتناول التائب وصاحب الكبيرة ح قيل له هذا
لا يصح لان التائب خرج عن الظاهر بدلالة قوله تعالى الا من تاب وآمن
وعمل صالحا ح واما صاحب الصغيرة فخرج عنه ايضا بدلالة قوله تعالى
ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم ولا يمكن ان
يقال ان صاحب الكبيرة خرج عنه ايضا من غير دلالة ح فان قيل
الفاسق يفعل كما فعل المعصية فليس بان يكون داخلا تحت عمومات
الوعيد اولى من ان يكون داخلا تحت عمومات الوعد فاذا تعارضت

العمومات وجب الرجوع الى ما هو مقرر في العقل وقد تقرر
في العقل ان الله تعالى يجوز ان يعفو وهذه شبهة الموقفة من
وعند الفاسق كان القاسم البلخي وغيره ح الجواب عن ذلك
وهو انا نقول لهم الفاسق لا يستحق الثواب ولا يجوز ان يكون داخلا تحت
عمومات الوعد فيستحق العقوبة على ما فعله من الاقدام على القبائح
وترك الواجبات فيجب ان يكون داخلا تحت عمومات الوعيد ح
فان قيل لو كان عقاب الفساق على سبيل الدوام لوجب ان
خالف في عقاب الفساق انه على سبيل الدوام ام لا ان يكفر كما
ان من خالف في عقاب الكفار انه على سبيل الدوام ام لا يكفر
قيل له من خالف في وعيد الكفار انه على سبيل الدوام يكفر لا
لانه خالف فيه ولكن لانه رد ما هو معلوم ضرورة من
دين النبي صلى الله عليه وآله والمراد بهذا انه يكون رادا للدين ح
يكون كافرا بخلاف من خالف في وعيد الفاسق انه على سبيل الدوام
ام لا فانه ما رد ما هو معلوم ضرورة من دين النبي صلى الله عليه وآله
فلا يكفر ح والاصل في ذلك ان الاكفار والتفسيق موقوفان
على دلالة سمعية ان دلت الدلالة على انه كافر او فاسق وجب حمله
عليه وان لم يدل الدلالة على انه كافر او فاسق توقفنا فيه ح
فصل الغرض بهذا الفصل الكلام في جواز العقاب على
سبيل الدوام ح واعلم ان هذا الفصل يتعلق به الملحدة
والمجبرة اما الملحدة فيتوصل به الى نفي الصانع ويقول لو كان ههنا صانع
حكيم لما جاز ان يعاقب عبادا دائما على معصية منقطعة واما المجبرة
فيتوصل به الى اضافة القبائح الى الله تعالى ويقول هذا قبيح واذا جاز
ان يفعله جاز ان يفعل سائر القبائح ح والاصل في ذلك ان وقت
الجزاء المستحق على الفعل لابد ان يكون بعده اذ وقت الفعل
المستحق به الابتداء ان وقت الابتداء يجوز ان يكون منقطعا ودائما

فان وقت الذم المستحق عليه لا يكون منقطعا وكذلك فان وقت
النعمة يجوز ان يكون منقطعا ووقت المدح المستحق عليه لا يكون
منقطعا وكذلك لا يمتنع ان يكون وقت المعصية منقطعا ووقت
العقاب لا يكون منقطعا ❊ والذي يدل على ان الفاسق يستحق
العقوبة على سبيل الدوام هو ان الذم والعقاب لو لم يكونا
مستحقين على حد واحد بدليل ان ما يؤثر استحقاق في احدهما
يؤثر في الاخر وما يؤثر في اسقاط احدهما يؤثر في اسقاط الاخر
الا ترى ان ما يؤثر في اسقاط احدهما يؤثر في اسقاط الاخر وهو
التوبة او كثرة الطاعة وما يؤثر في استحقاق احدهما يؤثر
في استحقاق الاخر وهو وقوع الفعل فاذا كان الذم مستحقا
على سبيل الدوام وجب في العقاب ايضا ان يستحق على سبيل
الدوام ❊ فان قيل كيف تقولون ذلك وقد علمنا انه لو وقع
من الله تعالى ما هو قبيح تعالى عن ذلك علوا كبيرا فانه يستحق الذم ولا
يستحق العقوبة قيل له انا لم نبن ذلك على استحقاق العقوبة له
لاجل الذم بل قلنا الذم والعقاب لو لم يكونا مستحقين على
حد واحد بدليل ان ما يؤثر في احدهما يؤثر في الاخر فان قيل كيف تقولون
ان الذم والعقاب مستحقان على سبيل الدوام وقد علمنا ان الواحد
منا اذا اساء الى غيره اساءة ثم اعتذر اليه اعتذارا صادقا فانه
لا يستحق الذم على سبيل الدوام اذا تاب قيل له هذا بنا على ثبوت
الذم وسقوطه ولم نبن على ذلك وانما بنا على ان المسالة لا تنتهي
الى وقت لا يخرج منه ان يذمه ما لم يتب فان قيل كيف تقولون
ذلك وقد علمنا انه يقبح من الواحد منا ان يقعد من العداوة الى المسي
وذم المسي وتعنيفه ❊ قيل له هذا انما يقبح لا لانه لا يستحقه ولكن لانه لا فائدة
لا نفع فيه ولا دفع ضرر ولا استحقاق ولا لطف للوجهين المتقدمين
في الضرر [illegible] يكون عبثا قبيحا فلهذا قبح منه ذلك

العقاب

ومما يدل على ان عقاب الفاسق يستحق على سبيل الدوام هو ان
عظم قدر نعمة المنعم يعظم قدر المعصية ويصغر قدر الطاعة وهذا
ظاهر بين في الشاهد وذلك ان من عظم نعمة الوالد على ولده يعظم
قدر معصيته ويصغر قدر طاعته فالقديم تعالى اذا كان
اعظم المنعمين علينا فلان يعظم المعصية ويصغر الطاعة من جهته اولى
فاذا ثبت هذا وثبت ان المستحق على الاقل قدرا وهو الثواب
مستحق على سبيل الدوام فلان يكون المستحق على ما اكثر قدرا
وهو العقاب مستحقا على سبيل الدوام اولى واحرى ❊ دليل اخر
على ان الفاسق مستحق للعقوبة على سبيل الدوام هو ان هذه الكبائر
التي تقع من الفاسق ووقعت من الكافر لكان يستحق عليها العقاب
على سبيل الدوام وانما يستحق عليها العقاب على سبيل الدوام
لا يقع فيه وكذلك اذا وقعت من الفاسق يجب ان يستحق عليها العقاب
على سبيل الدوام فان قيل فانكم ما انكرتم ان للفاسق طاعات
وهذه الطاعات اثار من هذه المعاصي فلان هذه الطاعات ترد
المعاصي ترد العقاب من الدوام الى الانقطاع بخلاف الكافر قيل له
هذا لا يصح لانه لو كان كذلك لوجب في طاعات الكافر ان ترد عقابه
المستحق من الدوام الى الانقطاع ومعلوم خلافه ❊ فان قيل
لا نسلم ذلك لان الكافر ليس له طاعة فكيف يصح ما ذكرتم ❊
قيل له هذا لا يصح لان من الكفار من يكون له طاعات لان منهم من
يرد الوديعة ويقضي الدين ويشكر النعمة ويعطي الصدقات
ويصلح الطرق ويحفر الابار ويبني القناطر كل ذلك طاعات
فيجب ان ترد هذه الطاعات عقابه من الدوام الى الانقطاع ❊
فان قيل الشرط في الطاعات هو ان يكون عالما بالله تعالى
والكافر اذا لم يكن عالما بالله تعالى فما يقع منه لا يكون طاعة
قيل له هذا لا يصح وذلك ان الواحد منا اذا اقدم على هذه الافعال
لعلمنا بانه اطاع السلطان وان لم يعلم هو السلطان ونعلم من الكفار

من يعلم الله تعالى كاليهود والنصارى والمجوس فيجب ان يكون
طاعتهم موثرة في ان يرد عقابهم من الدوام الى الانقطاع
ومعلوم خلافه والعكس فلو كانت الطاعة تؤثر في ان
يرد العقاب من الدوام الى الانقطاع لوجب ان يؤثر في ان
يرد الايمان من الدوام الى الانقطاع ومعلوم خلاف ذلك
فان قيل ما انكرتم ان ايمان الفاسق صار لمعاصيه بمقارنة
الايمان لهذه المعاصي كمقارنة المنافيات لهذه المعاصي
كما ان مقارنة المنافيات هذه المعاصي لا تؤثر في ان يرد العقاب
من الدوام الى الانقطاع فكذلك مقارنة الايمان لهذه
المعاصي لا تؤثر في ان يرد عقابه من الدوام الى الانقطاع فصل
ثم بين رحمه الله بعد الكلام في ان عقاب الفاسق
يستحق على سبيل الدوام واحتج فيه بعمومات الوعيد
كقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا
خالدا فيها وكقوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه
جهنم خالدا فيها وكقوله تعالى ان المجرمين في عذاب جهنم
خالدون وكقوله ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم
يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين ووجه الاستدلال
بهذه العمومات فلا وجه لاعادة ذلك ثم بين رحمه
الله من بعد الكلام في شبه المخالفين في هذه المسألة
وجملة القول فيه ان من خالف في هذه المسألة له شبه منها
ما احتجوا به وقالوا روي عن النبي صلى الله عليه انه قال يخرج قوم من النار
من بعدما امتحشوا وصاروا فحما وحمما وهذا يدل على ان
الفساق يخرجون من النار فيكون عقابهم على سبيل
الانقطاع فالجواب عن ذلك هو انا نقول لهم ان هذا
الخبر من اخبار الآحاد ومسلكنا طريقنا العلم ولا يكون التعلق

فيما خبر الواحد لانه لا يوجب العلم ثم ولئن قلنا ان هذا الخبر
معارض باخبار اخر منها ما روي عن النبي صلى الله عليه
لا يدخل الجنة عاق ولا مدمن خمر ولا منان بما اعطى ثم وروي
عنه صلى الله عليه انه قال من قتل نفسه بحديدة فحديدته في يده
يتوجأ بها في بطنه في نار جهنم خالدا مخلدا ثم وروي عنه انه
قال من تحسى سما فهو يتحساه في نار جهنم خالدا مخلدا وروي
عنه انه قال ~~من تحسى سما فهو يتحسى سما في نار جهنم خالدا~~
مخلدا وروي عنه انه قال صلى الله عليه من تردى من جبل
فهو يتردى من جبل في نار جهنم خالدا مخلدا فاذا تعارضت هذه
الاخبار فليس البعض بالمصير اليه اولى من البعض فيجب ان يسقطها
اجمع والرجوع الى ما ذكرناه من الدلالة العقلية والسمعية ثم
ثم نقول لهم لا يصح لكم التعلق بظاهر الخبر لان من بلغ الى هذا الحد
وهو ان يصير متحشا وفحما وحمما فلا يبقى فيه الحيوة فلا يمكن ان
ما ولوا اجروا الخبر واذا ما ولوا فليسوا بالتاويل اولى منا
بتأويله على وجه يوافق ما ذكرناه فنقول المراد بقوله يخرج
قوم من النار اي يخرج قوم من جملة اهل النار كادوا ان يدخلوا
ذلك وان يدخلوا النار فيصيروا متحشا وفحما وحمما ومثل
هذا قد ورد في كلام الله تعالى وفي كلام الرسول صلى الله عليه
قال الله تعالى وكنتم على شفا حفرة من النار فانقذكم منها وروي
عن النبي صلى الله عليه انه قال كنتم تتهافتون في النار فانا آخذ
بحجزكم اي كنتم على شرف من التهافت في النار فانا آخذ بحجزكم
وروي عنه ايضا انه مر بالمؤذن فلما ادى اشهد ان لا اله الا الله قال على
الفطرة فلما قال اشهد ان محمدا رسول الله قال النبي صلى الله عليه
خرج من النار اي خرج من جملة اهل النار ومنها وهو انهم قالوا
قال الله تعالى واما الذين شقوا ففي النار لهم فيها زفير وشهيق خالدين فيها
ما دامت السموات والارض الا ما شاء ربك وهذا يدل على ان الفاسق
عقابه ينقطع من وجهين احدهما ان الله تعالى علق دوامهم في

[illegible]

النار بدوام السموات والأرض ومعلوم أن السموات والأرض
منقطعة فكذلك عقابه يجب أن يكون منقطعا ﴿ والنار هذه
قال إلا ما شاء ربك وهذا يدل على عقاب الفاسق على سبيل
الانقطاع ﴿ والجواب عن ذلك هو أنا نقول لهم لا تعلق لهم
بظاهر هذه الآية وذلك لأن اسم الشقاء يتناول
الكافر كما يتناول الفاسق فيجب أن يكون الكافر عقابه منقطعا
كالفاسق وأيضا فلو كان عقاب الفاسق منقطعا لأن ظاهر هذه
الآية لوجب في ثواب أهل الجنة أن يكون منقطعا لأن الله تعالى
قال وأما الذين سعدوا ففي الجنة خالدين فيها ما دامت السموات
والأرض إلا ما شاء ربك ومعلوم خلافه ﴿ ثم نقول لهم إن الله تعالى
علق كونهم في النار بدوام السموات المراد به التبعيد لا التوقيت
وذلك لأن الله تعالى أنزل هذا القرآن على ما جرت به عادة العرب
وعادتهم جارية بأنهم إذا أرادوا استبعاد أمر من الأمور علقوه
بما يبعد كونه في العادة لأنهم يقولون لا أفعل كذا ما ذر شارق
ولاح نجم ﴿ وما صاح حتى يكثر صوته ﴿ وقال
الشاعر إذا شاب الغراب أتيت أهلي وصار القار كاللبن الحليب
وقال آخر فأقسم لا أخالفهم حتى يخالف بطن الراحة الشعر
وقال آخر إلى أن يؤوب القارظان كلاهما وينشر
في القتلى كليب لوائل ﴿ وقال آخر فرجي الخير وانتظري إيابي إذا ما
القارظ العنزي آبا وكذلك المراد به التبعيد لا التوقيت وأيضا
فلو دلت هذه الآية على أن عقاب الفاسق منقطع لوجب أن
يكون في قوله تعالى وأما الذين سعدوا ففي الجنة خالدين فيها ما دامت
السموات والأرض يدل على أن ثواب أهل الجنة منقطع
ومعلوم خلافه ﴿ جواب آخر ذكره الشيخ أبو علي وهو أنه قال
المراد بالسموات والأرض سموات الآخرة وأرضها
وذلك لأن السماء هو ما علاك وأظلك والأرض ما استقر

علمه بأنك ولهذا يقال السحاب سماء والمطر سماء قال الشاعر
إذا سقط السماء بأرض قوم رعيناه وإن كانوا غضابا
وسماوات الآخرة وأرضها لا يكون منقطعة فكذلك عقاب
الفاسق يجب أن لا يكون منقطعا ﴿ وأما قوله إلا ما شاء
ربك فلا يدل على أن عقاب الفاسق لا على سبيل الدوام
وذلك لأن المراد به القدر الذي يكون في عرصات القيامة عند المسائلة
والمحاسبة فإنهم لا يكونون في النار في ذلك الوقت ومنها
هو أنهم قالوا قال الله تعالى إن الله لا يغفر أن يشرك به
ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء بين الله تعالى أنه لا يغفر الشرك
ويغفر ما دون ذلك الشرك وما دون الشرك الصغيرة
والكبيرة فيجب أن يكون مغفورة ﴿ والجواب عن ذلك هو أنا
نقول لهم لا تعلق لكم بظاهر هذه الآية لأن ظاهر هذه الآية
يقتضي أن يغفر الله تعالى للكافر ما دون الشرك كما يغفر
للفاسق ومعلوم خلافه ﴿ وأيضا فإن الله تعالى علق غفران
ما دون الشرك بالمشيئة فقال ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء
وهذا يدل على أنه يغفر بعض ما دون الشرك هذا كما أن الواحد
منا إذا قال لا أعطي أهل بغداد شيئا وأعطي أهل الري من شئت
فإنه يقتضي أن يعطي بعض أهل الري كذلك في مسألتنا ﴿ وأيضا
ما دون الشرك يتناول الصغيرة والكبيرة فتكون الآية
مجملة مفتقرة إلى البيان وبيانه في قوله تعالى إن تجتنبوا كبائر
ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم ﴿ واعلم أن المرجئة يتعلقون بهذه
الآية من جهة أخرى أحدها هو أنهم يقولون إن الله تعالى نفى غفران
الشرك منفصلا فإذا قال ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وجب
أن يكون المراد أن يغفر ما دون الشرك على سبيل التفضل
لأنه لما كان مضمرا في الجملة الأولى يجب أن يكون مضمرا في الجملة
الثانية الأخرى ألا ترى أن القائل إذا قال لا آكل الفواكه على الشبع

واكل الحلوا فانه يفيد انه ياكل الحلوا على الشبع فقد ان يكون
ما يكون مضمرا في الجملة الاولى يجب ان يكون مضمرا في الجملة الثانية
والثاني هو انهم قالوا ان الله تعالى نفى غفران الشرك عاما فوجب
اذا قال ويغفر ما دون ذلك لمن يشا ان يكون قد اثبت غفران
ما دون الشرك عاما فيجب ان يغفر الله تعالى كل ما دون
الشرك سوا كان صغيرة او كبيرة والثالث هو انهم
قالوا ان الله تعالى فصل بين الشرك وبين ما دون الشرك
في الغفران وانهم لا يفصلون بينهما والرابع هو انهم قالوا
ان الله تعالى علق غفران ما دون الشرك بالمشية فقال ويغفر
ما دون ذلك لمن يشا وهذا يدل على انه يغفر الكباير بالفضل
لمن يجب غفرانه وهو المغاير لا التعلق بالمشية واما تعلق
بالمشية ما يكون غفرانه متفضلا به وهو الكباير
والخامس هو انهم قالوا ان الله تعالى قال ويغفر ما دون ذلك لمن
يشا وما دون الشي انما يستعمل فيما يقرب منه دون ما يبعد
الا ترى ان القايل يقول جاءني الامير ومن دونه فانه يفيد انه اراد
الوزرا والامرا دون الساسة والكلاب وما يقرب من
الشرك ليس الا الكبيرة فيجب ان يغفرها الله تعالى
والجواب عن ذلك هو انا نقول لهم اما قولهم اولا فلا يصح
لانه لا يجب فيما كان مضمرا في الجملة الاولى ان يكون مضمرا في
الجملة الثانية الا ترى ان القايل اذا قال لا اعطي احدا من اهل
الري شيا واعطي العلما فانه لا يجب ان يكون العلما من اهل الري
بل يجوز ان يكون العلما من اهل الري ومن غيره من البلدان وهذا
كما احتج الشافعي على ابي حنيفة بقول النبي صلى الله عليه
لا يقتل مومن بكافر في ان المسلم لا يقتل بالذمي فاعترض عليه
ابو حنيفة فقال لا يصح التعلق بهذا الخبر لان النبي صلى الله عليه
قال ولا ذو عهد في عهده اي ولا ذو عهد في عهده بكافر

والمراد بالكافر هو الحربي فالا فالذي يقتل بالذمي واذا كان
المراد في الجملة الثانية هو الحربي وجب ان يكون المراد بالكافر
في الجملة الاولى ايضا هو الحربي فاعترض عليه الشافعي فقال
انما كان مذكورا ثانيا في احدى الجملتين لا يجب ان يكون ثابتا
في الجملة الاخرى لان الجملة الثانية معطوفة على الجملة الاولى
فيجب اجرا الجملة الاولى على عمومها واجرا الجملة الثانية
على خصوصها فكذلك في مسيلتنا واما ما ذكروه من
المثال فلا يصح لان قول القايل لا اكل الفواكه على الشبع
واكل الحلوا فليس يوذن بمثل ما ذكروه وانما وقع فيه لانه
كان مضمرا في الجملة الاولى لا يجب ان يكون مضمرا في الجملة الثانية
وهذا كلام في ان ما كان مظهرا في الجملة الاولى يجب ان
يكون مضمرا في الجملة الثانية فانا انما نعلم ذلك بشاهد حال وهو
ان يكون على مايدة وقد فرغ من الطعام ثم قدم اليه الفواكه
والحلوا فاذا قال لا اكل الفواكه على الشبع واكل الحلوى
نعلم انه اراد به اكل الحلوى على الشبع وليس هاهنا في كلام الله
تعالى شاهد حال فلا يمكن ان يقال ان ما كان مضمرا في الجملة الاولى
فهو المفصل يجب ان يكون مضمرا في الجملة الثانية لانه لو كان
كذلك لوجب اذا قال الله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به
ويغفر ما دون ذلك لمن يشا من الصغاير بحيث الكباير ان يكون
مناقضة كما انه لو قال ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون
ذلك لمن يشا من اليهودية والنصرانية والمجوسية ناقض وكما انه
لو قال في قصة الوالدين ولا تقل لهما اف واضربهما يكون مناقضة
ونظاير ذلك اما قوله الشافعي اذا استدل بدليل الخطاب في
قول النبي صلى الله عليه في سايمة الغنم زكاة يدل على انه ليس في المعلوفة
زكاة لانا نقول لو كان كذلك لوجب اذا قال في سايمة الغنم زكاة
وفي المعلوفة زكاة ان يكون مناقضة ومعلوم خلاف ذلك

وكذلك في مسلسل ... ولو كان الله تعالى يغفر ما دون
الشرك متفضلا لوجب أن لا يغفره بالتوبة لأنه إذا كان يغفر
ما دون الشرك بالتفضل فلا تأثير للتوبة ومعلوم خلاف ذلك
وأما الجواب عما قالوه ثانيا فهو أنا نقول لهم لا نسلم أن الله تعالى
إنما يغفر ما دون الشرك عاما ... يغفر ما دون الشرك عاما
لأنه علقه بالمشيئة فلم يكن عاما وأما الجواب عما قالوه ثالثا
فهو أنا نقول لهم لا نسلم أن الله تعالى فصل بين الشرك وبين ما
دون الشرك في الغفران على الإطلاق لأنه علقه بالمشيئة
وأما الجواب عما قالوه رابعا فهو أنا نقول ليس يمتنع
تعليق ما يجب غفرانه بالمشيئة بل يجوز تعليق ما يجب غفرانه
بالمشيئة كما يجوز تعليق ما لا يجب غفرانه بالمشيئة ألا ترى أن
الله تعالى قال ويعذب المنافقين إن شاء أو يتوب عليهم إن المراد
به ويعذب المنافقين إن شاء أو يتوب عليهم إن شاء ثم لا يخلو إما
أن يكون المراد به أنه يلطف بهم لكي يتوبوا أو يكون المراد
به يقبل توبتهم وكل واحد منهما واجب وقد علقه بالمشيئة
وأما الجواب عما قالوه خامسا فهو أنا نقول لهم ليس يجب
فيما دون الشرك أن يستعمل فيما قرب دون ما بعد بل يجوز
استعماله فيما قرب وفيما بعد وكل واحد من ذلك يكون كلاما
صحيحا إلا أن الأكثر في الاستعمال هو استعماله فيما قرب
دون ما بعد وهذا كما تقول استثناء الأقل من الأكثر يجوز فيقول
القائل لفلان علي عشرة دراهم إلا درهما وكما يجوز ذلك يجوز
أن تقول لفلان علي عشرة دراهم إلا تسعة فيستثني الأكثر
من الأقل إلا أن الأكثر في الاستعمال هو ما يستثني الأقل
من الأكثر [illegible] يتعلقوا بقوله تعالى قل يا عبادي الذين أسرفوا
على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعا
إنه هو الغفور الرحيم بين الله تعالى أنه يغفر جميع ذنوب
الفاسق وأنه لا يعاقبه وهذا إغراء [illegible] في وعيد الفاسق

الجواب عن ذلك هو أنا نقول لهم إن الله تعالى نهى عن القنوط
بظاهر الآية ونحن لا نقول بذلك بل نقول القنوط من رحمة الله
كفر وعلى هذا قال الله تعالى لا تيأسوا من روح الله إنه لا ييأس
من روح الله إلا القوم الكافرون [illegible] ثم نقول لا تعلق لكم بظاهر
هذه الآية لأن الله تعالى قال إن الله يغفر الذنوب جميعا فلو أخذنا
بظاهر هذه الآية لوجب أن نقول إن الله تعالى يغفر ذنوب
الكافر ومعلوم خلافه بل هذه الآية بالكافر أخص منها بالفاسق
لأن الله تعالى قال في آخرها بلى قد جاءتك آياتي فكذبت بها
واستكبرت وكنت من الكافرين [illegible] وبعد فلو أخذنا بظاهر
الآية لوجب أن يكون الفاسق مغرى بفعل القبائح والمعاصي لأنه
إذا علم أن الله تعالى يغفر ذنوبه ولا يعاقبه بفعل القبائح والمعاصي
وترك الواجبات فإنه يكون مغرى بفعل القبائح والمعاصي
وهذا لا يجوز [illegible] ثم نقول لهذه الآية ونقول المراد بقوله إن الله يغفر
الذنوب جميعا بالتوبة بشرط ذلك [illegible] أن الله تعالى قال في آخره
وأنيبوا إلى ربكم وأسلموا له من قبل أن يأتيكم العذاب بأنه تعالى
أمرنا بالإنابة والإنابة إنما هي الرجوع والتوبة ولو كان الله تعالى
يغفر ذنوب الفاسق ولا يعاقبه لما كان لهذه الآية والأمر
بها معنى وفائدة ولا لقوله من قبل أن يأتيكم العذاب فائدة
[illegible] يتعلقوا بقوله تعالى إن ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم
وهذا يدل على أن الله تعالى يغفر للظالم ظلمه وهذا إغراء ما
يقولون به في وعيد الفساق [illegible] والجواب عن ذلك لا يصح لكم
التعلق بظاهر هذه الآية للوجوه التي بيناها من قبل ثم نقول لهم
إن المراد بهذه الآية أنه يغفر للتائبين على ظلمهم بالتوبة [illegible]
فإن قيل لا يجوز أن يكون المراد به ما ذكرتم لأنه قال إن ربك
لذو مغفرة للناس على ظلمهم وهذا يدل على أنه يغفر لهم في حال كونهم
ظالمين لأنهم إذا تابوا زال عنهم هذا الاسم [illegible] قيل هذا
لا يصح لأن [illegible] ظالم ليس من الأسماء المنقولة [illegible]

الاستحقاق واسماء الاستحقاق لا تزول بالتوبة كقولنا فاسق
وكافر وظالم فان هذه الاسماء تجري على فاعل المعاصي والكبيرة
والمسلم بعد التوبة فوجب ان يكون المراد فهو ظالم عليه بعد
التوبة كما كان اجراه عليه قبل التوبة وهذا كما قال ابونا
آدم صلى الله عليه ربنا ظلمنا انفسنا مع انه تاب وكما قال
ايوب عليه السلام رب اني ظلمت نفسي وكما قال يونس عليه السلام
اني كنت من الظالمين ﴿ يتعلقوا بقوله فانذرتكم نارا تلظى لا يصلاها
الا الاشقى الذي كذب وتولى بين الله تعالى انه لا يصلى بالنار الا من كان
بهذا الوصف واسم الشقي بالكافر اخص منه بالفاسق وهذا يدل على
ان الفاسق لا يصلى بالنار والجواب عن ذلك هو انا نقول لهم
هذا لا يصح لانا لو اخذنا بظاهر هذه الاية لكنا نقول بان الفاسق
لا يصلى بالنار قطعا ثم ان هذا يكون اغراء بفعل القبائح
والمعاصي لان الفاسق اذا علم انه وان فعل ما فعل من الاقدام
على القبائح والمعاصي وترك الواجبات لا يعاقبه الله تعالى
فانه يكون مغرى بفعل القبائح والمعاصي والاغراء بفعل
القبيح قبيح والله تعالى لا يجوز ان يفعل القبيح ﴿ وبعد فانه يلزم
ان لا يصلى بالنار بعض الكفار لان من الكفار من لا يكون اشقى
بل يكون شقيا بان يكون فوقه من هو اشقى منه ﴿ ثم نتاول هذه
الاية على وجه يوافق ما ذكرناه من الادلة العقلية فنقول ان الله تعالى
نكر النار بقوله نارا تلظى والنكرة اذا وقعت في الاثبات لا تقتضي
العموم بل تقتضي واحدا غير معين يدل على ان هناك نارا لا
يصلى بها الا الاشقى وهناك نيران اخر يصلى بها الفاسق وغيره
ولو لم نحمل على هذا لوجب في قوله وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي
ماله يتزكى اي لا يجتنب من النار الا الاتقى فمن يكون تقيا دون
الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى اي لا يجتنب من النار الا الاتقى فمن يكون
تقيا دون الاتقى لا يجتنب من النار ومعلوم خلافه ﴿

فصل الغرض بهذا الفصل الكلام في الشفاعة والذي
في هذا الفصل يجب ان يعلم معنى الشفاعة فنقول الشفاعة
ماخوذة من الشفع وهو نقيض الوتر في اصل اللغة ويستعمل
من جهة العرف في مسئلة الغير احدنا غيره ان يزيل الضرر عن غيره
او يدفع عنه ضررا ويسهله وباصل الوضع في ان المشفوع
له اذا سال الشفيع والحاح طلبه ولا بد في ذلك من اربعة
احدها الشفيع والثاني المشفوع اليه والثالث المشفوع له والرابع
المشفوع فيه ﴿ ثم سال رحمه الله نفسه في الكتاب فقال القول بان المشفع
اليه اذا اجاب الشفيع يكون مكرما له واجابه بان قال نعم
اذا قصد بذلك اجابة مسئلته ونفع المشفوع له واذا لم يقصد
به ذلك لا يكون مكرما له ﴿ واعلم انه لا خلاف بين اهل القبلة
ان من له الشفاعة ثابتة للنبي صلى الله عليه وانما اختلفوا في انها
لمن تكون فعندنا ان شفاعة النبي صلى الله عليه للمؤمنين وعند المرجية
ان شفاعة النبي صلى الله عليه للفساق من اهل الصلوة ﴿ والدليل
على صحة مذهبنا وفساد مذهبهم هو ان النبي صلى الله عليه لو
شفع للفساق لكان لا يخلو اما ان يجاب او لا يجاب لا يجوز ان لا
يجاب بالاجماع واذا اجيب فلا بد من ان لا يعاقبوا ويعفو عنهم
او يكون عفا بجاههم منقطعا وقد ثبت ان الفاسق يعاقب وانه
على سبيل الدوام دليل اخر وهو ان الفاسق اذا مات وهو
مصر على ما فعل من الاقدام على القبائح وترك الواجبات
فانه ليس يحسن من النبي صلى الله عليه ان يشفع له لكي لا يعاقبه
ويعفو عنه الا ترى انه لا يحسن من الواحد منا ان يشفع
لمن قتل ولد غيره وهو مصر على ما فعل اخر لكي يعفو عنه كذلك
في مسئلتنا ﴿ ومما يدل على صحة مذهبنا وفساد مذهبهم قوله
تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة
فالله تعالى امرنا ان نتقي عن الاقدام على القبائح والمعاصي وترك

الواجبات وبين ان من لم يؤمن بالله فلا شفاعة له ولا يشفع له
وهذا يدل على انه ليس للفاسق شفيع ولا شفاعة له دليل اخر وهو
قوله تعالى ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع وهذا عام في جميع
الظالمين سواء كان كافرا او فاسقا دليل اخر وهو قوله تعالى
افانت تنقذ من في النار فلو شفع النبي صلى الله عليه للفساق
لكان منقذا لهم ويدل على ذلك ايضا قوله تعالى في قصة الملائكة
ولا يشفعون الا لمن ارتضى فبين الله تعالى ان الملائكة لا يشفعون
الا لمن رضي الله عنهم فاذا ثبت في الملائكة ثبت ايضا في النبي صلى الله عليه
ثم بين رحمه الله الكلام في فائدة الشفاعة وجملة القول في ذلك
ان الشفاعة فائدتين احدهما يرجع الى الشفيع والاخر يرجع
الى المشفوع له اما ما يرجع الى الشفيع فهو اكرامه واجابة طلبته
واجابة مسئلته واما ما يرجع الى المشفوع له فعلى ضربين
احدهما لايصال النفع به او لدفع الضرر عنه فاذا شفع النبي صلى الله عليه
للمؤمنين فانما هو للوجه الاول وذلك بان يزيد الله لشفاعته
في نعيمهم ودرجاتهم فان قيل هذه الزيادة يفعلها الله تعالى
تفضلا لانه قال ويزيدهم من فضله فلا فائدة في شفاعة
النبي صلى الله عليه لهذه الزيادة قيل له ليس في
هذه الاية ان هذه الزيادة تفضل لله تعالى او لشفاعة
النبي صلى الله عليه فيجوز ان يكون للشفاعة النبي صلى الله عليه
وبعد فانه يجوز ان يكون الزيادة التي يفعلها الله تعالى
تفضلا غير الزيادة التي يفعلها لشفاعة النبي صلى الله عليه
ثم بين رحمه الله من بعد الكلام في ان الشفاعة كما تكون لدفع
الضرر فقد تكون لزيادة الرتبة وهذا ظاهر بين في الشاهد
الا ترى ان الواحد منا كما يشفع الى السلطان ليخلص مظلوما واطلاق
محبوس فانه يشفع اليه لزيادة الرتبة وذلك بان يصير المولى
حاجبا والحاجب سلارا والسلار اميرا فان قيل موضوع

الشفاعة انما هو لدفع الضرر ويجب ان يكون لايصال النفع فانه
يكون ايضا لدفع الضرر لانه لو لم يزل ذلك النفع لحقه ضرر
قيل له هذا لا يصح لانه ليس بان يقال موضوع الشفاعة لدفع الضرر
ويجب ان يكون لايصال النفع يكون لدفع الضرر اولى من ان يقال
موضوع الشفاعة لايصال النفع ويجب ان يكون لدفع الضرر يكون
لايصال النفع فيجب ان يقال انها للكل واحد من الامرين ثم بين رحمه
الله من بعد الكلام في ان الشفاعة هل تحسن مع الاصرار ام
لا فذكر قاضي القضاة رحمه الله ان الشفاعة لا تحسن مع الاصرار
لان الواحد منا لا يحسن ان يشفع لمن قتل ولده وهو مصر
على ذلك وعازم على قتل اخر لكي يعفو عنه وذكر شيخنا
ابو هاشم ان الشفاعة تحسن مع الاصرار لان العفو يحسن
مع الاصرار وطلب العفو مع الاصرار يجب ان يحسن ايضا
والصحيح ما ذكره قاضي القضاة رحمه الله دون ما ذكره
الشيخ ابو هاشم ومن خالف في هذه المسئلة يتعلق فيها
باخبار رويت عن النبي صلى الله عليه منها انه قال شفاعتي
لاهل الكبائر من امتي وهذا يدل على ان شفاعة النبي صلى الله عليه
للفساق من اهل الصلوة والجواب عن ذلك هو انا نقول لهم هذا
الخبر من اخبار الاحاد ومسئلتنا طريقها العلم فلا يجوز التعلق
فيها بخبر الواحد لانه لا يوجب العلم ثم نقول لهم هذا الخبر
معارض باخبار اخر منها ما روي عن النبي صلى الله عليه انه قال
لا يدخل الجنة عاق ولا مدمن خمر ولا منان بما اعطى ومنها انه
قال من تحسى سما فهو يتحساه في نار جهنم خالدا مخلدا
ومنها انه قال من قتل نفسه بحديدة فحديدته في يده يجأ بها
بطنه في نار جهنم خالدا مخلدا ومنها انه قال من تردى من جبل
فهو يتردى من جبل في نار جهنم خالدا مخلدا فاذا تعارضت هذه
الاخبار وليس البعض بالمصير اليها اولى من البعض وجب سقوطها
اجمع والرجوع الى ما ذكرناه من الدلالة ثم انا نتأول هذا الخبر

ولقول المراد به شفاعتي لاهل الكبائر من امتي الذين تابوا وانما خصهم بالذكر لانهم احوج الى شفاعة النبي صلى الله عليه وسلم لانه لا نظر ثان ان شفاعة النبي صلى الله عليه وسلم لا تكون الا لمن لم يعص الله اصلا ع
وذهب الشيخ ابو الهذيل الى ان النبي صلى الله عليه وسلم يشفع للمومنين لكي يغفر الله تعالى لهم ما وقع منهم من الصغائر وهذا لا يصح لان الصغيرة وقعت مكفرة في جنب ما فعله من الطاعات فلا يجوز ان يشفع النبي صلى الله عليه وسلم لاجله ع فان قيل اليس يستحق ما فعله من الصغيرة قدرا من العقاب وذلك القدر من العقاب ينقص قدرا من الثواب فلم لا يجوز ان يشفع النبي صلى الله عليه وسلم كما ينقص ذلك القدر من الثواب ع قيل له ذلك القدر من الثواب خرج من ان يكون مستحقا بما فعل من الاقدام على تلك المعصية فاذا شفع النبي صلى الله عليه وسلم لذلك فكانه شفع لكي يتفضل الله تعالى بالثواب والله تعالى لا يجوز ان يتفضل بالثواب لانه لا يستحقه ولا يجوز ان يشفع النبي صلى الله عليه وسلم لاجله ع واحد ما يدل على ان شفاعة النبي صلى الله عليه وسلم لا تكون للفساق وهو انا نقول ان الامة اجمعت على قولهم في الدعاء اللهم اجعلنا من اهل شفاعة النبي صلى الله عليه وسلم ولو كانت شفاعة النبي صلى الله عليه وسلم للفساق الذين لم يتوبوا كان تقدير هذا الكلام كانه قال اجعلني من اهل الكبائر اكون من اهل شفاعة النبي صلى الله عليه وسلم وهذا لا يصح ع فان قيل الامة كما اجمعت على ذلك فقد اجمعت على قولهم في الدعاء اللهم اجعلنا من اهل التوبة قيل له لا نسلم ان هذا اجماع الامة لان من الامة من لا يطلق هذا القول بل هو من اطلاقات المرجئة ع ثم نقول لو سلمنا ان هذا اجماع الامة لكنا نقول ان المراد به اللهم الطف لنا حتى نتوب عما فعلنا من القبائح وترك الواجبات ع ومما يدل على صحة مذهبنا هو انا نقول لهم الواحد منا لو حلف بطلاق امراته انه يفعل ما يستحق به شفاعة النبي صلى الله عليه وسلم ثم جاء الى المفتي ثم ادا بنفسه الفسق

بان يفعل القبائح او لفسقه بفعل الواجبات وترك المقبحات فان قالوا الفسق بان يفعل الواجبات وترك المقبحات فهو الذي يقول من ان شفاعة النبي صلى الله عليه وسلم للمومنين فان قالوا بفسقه بان يفعل القبائح وترك الواجب عمدا انما لا يجوز بالاجماع الا ان هذا لا يصح الاعتماد عليه لان لقائل ان يقول ان الواحد منا لو حلف بطلاق امراته انه يفعل ما يستحق به التوبة ثم جاء الى المفتي ثم ادا الفسق لا يجوز ان يفسقه بان يفعل الواجب وترك القبيح لان هذا لا يستحق به التوبة ولا يجوز ان يفسقه بان يفعل القبيح وترك الواجب بالاجماع والصحيح ما ذكرنا فهذه جملة الكلام في الاصل الثالث من الاصول الخمسة ؛ مم

فصل الغرض بهذا الفصل الكلام في الاصل الرابع من الاصول الخمسة وهو الكلام

في الاسماء والاحكام اعلم انا قد شرحنا حقيقة المنزلة بين المنزلتين في صدر الكتاب في اللغة وفي العرف والذي يجب بيانه في هذا الفصل ان نعلم ان المكلفين على ضربين احدهما يستحق الثواب العظيم والاخر يستحق ثوابا دون ذلك ع اما من يستحق الثواب العظيم فان كان من جملة الادميين يوصف بانه نبي ومرسل ومبعوث وان لم يكن من جملة الادميين يوصف بانه ملك ومقرب ع واما من يستحق ثوابا دون ذلك فيوصف بانه مومن تقي نقي دين مسلم صالح ع واما من يستحق العقاب فهو ايضا على ضربين احدهما يستحق العقاب العظيم والاخر يستحق عقابا دون ذلك اما من يستحق العقاب العظيم فيوصف بانه كافر ملحد زنديق منافق يهودي نصراني مجوسي عابد وثن ع واما من يستحق عقابا دون ذلك فيوصف بانه فاجر ملعون منتهك ولا يجوز ان يسمى مومنا ولا كافرا ولا يجوز ان يكون حكمه حكم المومن ولا يجوز ان يكون حكمه

حكم الكافر بل يكون له مزية على المؤمن في الاسم والحكم. ثم
بين رحمه الله من بعد الكلام في جملة من الاسماء التي تجري في
هذا الباب فمن ذلك المدح وحقيقته كل قول ينبئ عن رفع
حال الغير. وهذا على ضربين احدهما يستحق على طريق الثواب
والآخر يستحق لا على طريق الثواب. اما ما يستحق على طريق
الثواب فهو المدح المستحق على فعل الطاعة وترك الانصراف
عن المعصية. واما ما يستحق لا على طريق الثواب فهو المدح
الراجع الى الذات نحو قولنا فلان حسن الوجه والقد والقامة.
واما التعظيم فهو كل قول او فعل ينبئ عن عظم حال الغير ورفعه
ولا بد فيه من القصد لانه يجوز ان يكون تعظيما ويجوز ان لا يكون
تعظيما ولا يصير تعظيما الا بالقصد ويختلف ذلك بالبلاد
والامكنة فربما كان التعظيم في بعض البلاد في القيام وفي بعضها
في الجلوس. وذكر قاضي القضاة رحمه الله انه لا بد من ان
يكون عالما بحال المعظم في انه يستحق ذلك التعظيم لانه
لو لم يكن عالما بحاله في ذلك لا يجوز لانه يجوز ان يكون تعظيما لمن
لا يستحقه فلا يجوز ان يقدم عليه. وفي معناه الحمد وهذا على
ضربين احدهما يستعمل بمعنى الشكر والآخر يستعمل بمعنى
المدح والثناء الحسن فاذا استعمل بمعنى الشكر فحقيقته
الشكر ما سلف في صدر الكتاب واذا استعمل بمعنى المدح والثناء
الحسن فحقيقته هو ما ذكرناه. ومن ذلك التبجيل وحقيقته
هو الرفع من منزلة الغير ولهذا لا يقال فلان يبجل الله تعالى
كما يقال فلان يعظم الله. واما الاكرام فهو بمعنى التعظيم الا
واذا قيل فلان اكرم فانه يستعمل على معنيين احدهما بمعنى
انه عزيز والثاني بمعنى انه فاعل الكرم والاحسان والنعمة.
واما الثواب فهو المنفعة المستحقة على سبيل التعظيم والاجلال
ومن ذلك الذم وحقيقته هو كل قول ينبئ عن اتضاع حال الغير

وهذا على ضربين احدهما يستحق على طريق العقوبة والآخر
يستحق لا على طريق العقوبة. اما ما يستحق على طريق العقوبة
فهو الذم المستحق على فعل القبيح وترك الواجب. واما ما
يستحق لا على طريق العقوبة فهو الذم الراجع الى الذات نحو
قولنا فلان طويل اسود قبيح الوجه دميم الخلقة. واما الاستخفاف
فهو كل قول او فعل ينبئ عن اتضاع حال الغير ومن
ذلك الاهانة وحقيقتها هو الوضع من منزلة الغير. ومما
يجري في هذا الباب الموالاة والمعاداة فيجب ان نعرف
حقيقتهما وجملة القول في ذلك ان الموالاة مشتقة من
الولاية والولاء والولي يستعمل على معان يستعمل بمعنى
الاولى كما يقال فلان ولي هذه المرأة بمعنى انه اولى بها حكما
وتزويجها. وعلى ذلك قال الله تعالى انما وليكم الله ورسوله
الآية والمراد به انما اولى بكم. وكما يستعمل الولي بمعنى الاولى
وكذلك المولى يستعمل بمعنى الاولى قال الله تعالى مأواكم النار
هي مولاكم اي اولى بكم. قال الشاعر شعر: فغدت كلا الفرجين
تحسب انه مولى المخافة خلفها وامامها. والمراد به اولى
بالمخافة خلفها وامامها. وعلى ذلك روي عن النبي صلى الله عليه
وآله قال من كنت مولاه فهذا علي مولاه اي من كنت اولى به فعلي اولى به
وقد يستعمل الولي بمعنى الناصر فيقال فلان ولي فلان اي ناصره
وقد يستعمل المولى في ابن العم وكذلك المولى في المعتق
وقد يستعمل المولى بمعنى انه يريد ايصال النفع الخالص بالغير
او دفع الضرر عنه ولا يجوز ان يقال في الواحد منا انه
ولي الله على الاطلاق لان الواحد منا لا يريد ايصال النفع الى الله تعالى

وإذا جرى في الكلام أن فلانا ولي لله تعالى فالمراد أنه ولي الله أو أمام
الله والمعنى أنه يريد أن يوصل النفع الخالص إليهم وإذا قالوا في القديم
تعالى إنه ولي للمؤمنين فالمراد به أنه يريد منا إيصال النفع الخالص
إليهم ولا يراد به أنه يريد أن ينفعهم لأن هذه إرادة قبل
الفعل والإرادة قبل الفعل تكون عزما والعزم
لا يجوز على الله تعالى لأنه عالم بالعواقب ولا يجوز للموالاة
شيئا في القديم تعالى لأنه مفاعلة والمفاعلة إنما تكون
بين اثنين ومعناها لا يتصور في حق القديم تعالى ولا يصح
الموالاة شيئا والله وأما المعاداة فهي المفاعلة من العداوة
وهي إرادة إيصال الضرر المحض بالغير أو فوات النفع عنه في
المستقبل ولا يجوز أن يقال في الواحد منا إنه عدو الله
لأنه لا يصح منه أن يريد إيصال الضرر المحض بالله تعالى فإذا جرى
في الكلام أنه عدو الله تعالى فالمراد به أنه عدو لأوليا
الله ع وإذا قالوا في القديم تعالى عدو للكفار فالمراد
به أنه يريد منا أن نستخف بهم ونلعنهم ونبغضهم ولا
يراد به أنه يريد أن يعاقبهم لأن هذه إرادة قبل الفعل والإرادة
قبل الفعل تكون عزما والعزم لا يجوز على الله تعالى وليس
في المعاداة شيئا في القديم تعالى لأنه مفاعلة والمفاعلة
إنما تكون بين اثنين ومعناها لا يتصور في حقنا وفي حق القديم
تعالى ع ثم بين رحمه الله من أهل الكلام في أن صاحب الكبيرة
لا يجوز أن يسمى مؤمنا ولا كافرا بل يثبت له اسم بين الاسمين
وحكم بين الحكمين وجملة القول في ذلك أن الناس قد اختلفوا

في ذلك فعندنا أن صاحب الكبيرة لا يجوز أن يسمى مؤمنا
ولا كافرا وعند المرجئة أن صاحب الكبيرة مؤمن وعند
الخوارج أن صاحب الكبيرة كافر وعند الحسن البصري
أن صاحب الكبيرة منافق والدليل على صحة مذهبنا
وهو أن صاحب الكبيرة لا يسمى مؤمنا هو أن المؤمن بالشرع
اسم لمن يستحق المدح والتعظيم والموالاة وليس هذا حكم
صاحب الكبيرة فلا يجوز أن يسمى مؤمنا وكما أنه لا يجوز
أن يسمى مؤمنا على الإطلاق فهل يجوز أن يسمى مؤمنا مقيدا
تعالى إنه مؤمن بالله تعالى وبرسوله بمعنى أنه مصدق ومنع
من ذلك شيخنا أبو القاسم البلخي وقال لا يجوز أن يسمى مؤمنا
مقيدا كما لا يجوز أن يسمى مؤمنا على الإطلاق لأنه يفيد المدح
والتعظيم إذا كان مقيدا كما يفيد إذا كان عرضها
كعرض السماء والأرض أعدت للذين آمنوا بالله ورسوله
فلو كان صاحب الكبيرة يسمى مؤمنا بالله تعالى وبرسوله
لوجب أن يدخل الجنة بهذه الآية ومعلوم خلافه فلا يجوز
أن يسمى مؤمنا لا مطلقا ولا مقيدا والجواب عن ذلك
هو أنا نقول لهم هذا لا يصح وذلك لأنه إذا كان مقيدا
لا يفيد المدح والتعظيم كما يكون مطلقا بل يفيد أنه مصدق
والمراد بقوله تعالى وجنة عرضها كعرض السماء والأرض
أعدت للذين آمنوا بالله ورسوله أي إذا آمنوا بهما فعل
الطاعات والانصراف عن المقبحات وهذه الجملة مبنية
على أن قولنا مؤمن غير مبقى على ما كان عليه في أصل اللغة
بل هو منقول عن أصل اللغة إلى عرف الشرع والدليل على ذلك
هو أن هذا الاسم لو كان مبقى على ما كان عليه في أصل اللغة
لوجب في الأخرس أن لا يكون مؤمنا إذ أعلم الله تعالى وعرف
توحيده وعدله وحكمته وفعل الطاعات واجتنب المقبحات

بل التصديق لا يتصور في حقه ولا الامان من الخوف ه
وايضا فان الواحد منا اذا صدق غيره لا يقال انه مومن
فثبت ان هذا الاسم غير مبقى على ما كان عليه في اصل
الوضع ه وايضا فان هذا الاسم لو كان مبقى على ما كان عليه
لوجب ان لا يزول بالندم كما في سائر اسما الاشتقاقات
من قولنا ضارب وكاسر وشاتم ومعلوم ان الواحد
منا اذا ندم على فعله من اداء الطاعات وترك المنهيات
فانه يزول عنه هذا الاسم فثبت ان هذا الاسم غير مبقى على
ما كان عليه في اصل الوضع بل هو منقول الى عرف الشرع
ه ومما يدل على ان هذا الاسم غير مبقى على ما كان عليه في اصل
اللغة بل هو منقول الى عرف الشرع هو انه لو لم يكن كذلك
لوجب ان لا يجري هذا الاسم عليه الا في حال اشتغاله بالمشتق
منه كما في الضارب والكاسر والشاتم فان هذه الاسامي
لما كانت من اسما الاشتقاقات فانه لا يجري عليه الا في
حال اشتغاله بالمشتق منه ولو كان كذلك لوجب
ان لا يوصف الصحابة والتابعون بانهم مومنون الان
لانهم غير مشتغلين بالايمان الان ومعلوم خلافه ه لوجب
ان لا يوصف النبي صلى الله عليه الان بانه رسول الله لانه
غير مشتغل الان بالرسالة ومعلوم خلافه ه وجرت هذه
المسالة في مجلس محمود بين بعض اصحابنا وبين بعض المجبرة
والكرامية فقال كان من الواجب ان لا يوصف النبي صلى الله عليه
بانه رسول الان لانه غير مشتغل بالرسالة فان ثبت فقال
كان من الواجب ان لا يقال في الاذان اشهد ان محمدا
رسول الله بل يقال اشهد ان محمدا كان رسول الله فان قيل

وعطيه محمود وامر عباده ه ومما يدل على ان هذا الاسم
غير مبقى على ما كان عليه في اصل اللغة هو انا نحكم بانه
من ان يقال في الواحد منا انه مومن على الاطلاق وليس
ان يقال انه مومن بمعبد وهذه الامور تدل بجمعها على ان
هذا الاسم غير مبقى على ما كان عليه في اصل اللغة بل
بل هو منقول الى عرف الشرع ه وهاهنا اسما اخر منقولة
عن اصل اللغة الى عرف الشرع والكلام فيها فيما ومما
مبني على جواز نقل الاسماء والدليل عليه هو انا اذا عقلنا
في الشرع معاني ما عرفها اهل اللغة يجوز منا ان نضع
لها اسماء كما ان الكل منا يسميها ويغيرها وكما يجوز ذلك
يجب ان يجوز ان ينقل اسما من اصل اللغة الى عرف الشرع ونجريها
عليها التي لم يسمها بها وتغيرها الا ان طريقه النقل اولى
وذلك لانا ان لا نخرج عن وضع اهل اللغة ه واهل الكلام في [illegible]
ان ما هو جائز فهو ثابت فهو ما قد ذكرنا في قولنا مومن
ومن جملة تلك الاسماء الصلوة فانها في اصل اللغة عبارة عن
الدعاء والدليل عليه قول الشاعر وصهباء طاف
يهوديها وابرزها وعليها ختم ه وقابلها الريح في دنها
وصلى على دنها وارتسم ه اي دعا على دنها ه وقال النبي
صلى الله عليه من دعي الى طعام قوم فليجب والا فليصل
اي فليدع له بالبركة ثم انه نقل الى عرف الشرع فصار
عبارة عن افعال مخصوصة في اوقات مخصوصة ومن
جملة الاسماء قولنا صيام وذلك ان الصيام في اصل اللغة
عبارة عن الدعا الامساك اي امساك كان والدليل

عليه قول الشاعر: خيل صيام وخيل غير صائمة تحت
العجاج وخيل تعلك اللجما، ثم نقل في عرف الشرع فصار
عبارة عن امساك مخصوص في زمان مخصوص مع نية مخصوصة
ومن جملة ذلك اسم الزكوة فانها في اصل اللغة عبارة
عن الطهارة وقد تستعمل في النماء والزيادة يقال زكى
فلان فلانا اي طهره من العيوب ويقال زكى الزرع
اذا نما وازداد ثم تستعمل من جهة العرف في اخراج
قدر من المال مخصوص بنية مخصوصة، ومن جملة ذلك
اسم الحج والعمرة فانهما في اصل اللغة عبارة عن القصد
ثم تستعمل من جهة العرف في قصد مخصوص الى موضع مخصوص
واعلم ان قولنا مسلم اسم منقول عن اصل اللغة الى عرف
الشرع كالمؤمن لانه في اصل اللغة عبارة عن الانقياد والاستسلام
ثم تستعمل من جهة العرف فيمن يستحق المدح والتعظيم
كالمؤمن والذي يدل على ان قولنا مسلم منقول عن اصل اللغة
الى عرف الشرع ما ساه في قولنا مؤمن، وكل ما دل على
ان قولنا مؤمن منقول عن اصل اللغة الى عرف الشرع يدل
على ان المسلم ايضا منقول عن اصل اللغة الى عرف الشرع
الا ان اصل الاول، وذلك لانا نقول ان هذا الاسم لو كان مبقى على
ما كان فيه في اصل اللغة لوجب ان لا يجري هذا الاسم عليه
الا في حال استعماله بالمشتق منه كما في ساير اسماء المشتقات
ثم كان يجب ان لا يوصف الصحابة والتابعون الان بانهم مسلمون
لانهم غير مشتغلين بالاستسلام، وكان يجب في الرسول
صلى الله عليه ان لا يوصف بانه رسول لانه غير مشتغل
بالرسالة، ومعلوم خلافه، وايضا هذا الاسم لو كان

مبقى على ما كان عليه في اصل اللغة لوجب ان لا يرد الا بالدوام
كما في ساير اسماء الاشتقاقات ومعلوم ان الواحد منا
اذا اسلم ثم نام عليه فانه لا يزول عنه هذا الاسم وهو قولنا
مسلم، ولو كان مبقى على ما كان عليه في اصل اللغة لما جاز
ذلك الحكم، وبعد فانا نجد امرءه بل ان يقال في الواحد
منا انه مسلم على الاطلاق ولا يقال مسلم لله
ولرسوله ولا يرجع هذه الدعوة الا الى ان هذا الاسم
غير مبقى على ما كان عليه في اصل اللغة بل هو منقول
الى عرف الشرع، اذا ثبت ان قولنا مؤمن ومسلم منقول
عن اصل اللغة الى عرف الشرع فالذي يدل على انهما
واحد وانهما يفيدان المدح والتعظيم هو ان الله تعالى لما
ذكر في الكتاب هذا الاسم الاول قرنه بالمدح والتعظيم
لانه قال قد افلح المؤمنون وقال ان المؤمنين والمؤمنات
والمسلمين والمسلمات الى اخر الاية وقال انما المؤمنون الذين
اذا ذكر الله وجلت قلوبهم الى قوله وعلى ربهم يتوكلون
الى غيرها من الايات، وهذا يدل على ان قولنا مؤمن يفيد
المدح والتعظيم وكذلك قولنا مسلم، ومما يدل على ان
قولنا مؤمن ومسلم واحد قوله تعالى فاخرجنا من كان
فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين واستثنى
احدهما على الاخرى، وهذا يدل على انهما واحد، وايضا فان الله
وهو قوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين
حنفاء ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكاة وذلك دين القيمة
بين الله تعالى ان اقام الصلوة وايتاء الزكاة من جملة الدين
ثم قال ان الدين عند الله الاسلام، بين ان الدين والاسلام واحد

واذا كان الدين اداء الطاعات واجتناب المقبحات وجب ان
يكون الاسلام ايضا اداء الطاعات واجتناب المقبحات ثم قال
تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه ومعلوم ان
من ابتغى الايمان دينا قبل منه واذا كان كذلك يجب ان يكون
الدين والاسلام والايمان واحد فاذا كان الدين والاسلام
اداء الطاعات واجتناب المقبحات يجب ان يكون الايمان ايضا اداء
الطاعات واجتناب المقبحات هـ ومما يدل على ان قولنا مؤمن
ومسلم منقولان عن اصل اللغة الى عرف الشرع وان
معناهما واحد ما روي عن النبي صلى الله عليه انه قال
بني الاسلام على خمس شهادة ان لا اله الا الله وان رسول الله
واقام الصلوة وايتاء الزكاة وصوم رمضان وحج البيت
وروي العمرة مع الحج وكل من قال بان الاسلام انما هو اداء
الطاعات قال بانه منقول عن عرف الشرع والا يفسد
المدح والتعظيم هـ ومما يدل على ذلك ايضا قوله تعالى وما
كان الله ليضيع ايمانكم وجاء في التفاسير ان المراد به صلوتكم
الى بيت المقدس وهذا يدل على ان الايمان منقول عن اصل اللغة الى
عرف الشرع هـ ومما يدل على ذلك ايضا ما روي عن النبي
صلى الله عليه انه قال الايمان بضع وسبعون بابا اعلاها شهادة
ان لا اله الا الله وان رسول الله وادناها اماطة الاذى عن
الطريق وهذا يدل على ان هذا الاسم منقول عن اصل اللغة
الى عرف الشرع ويدل على ذلك ايضا ما روي عن النبي صلى الله عليه
انه قال لا ايمان لمن لا امانة له وروي عنه انه قال لا يزني الزاني
حين يزني وهو مؤمن ولا يسرق السارق حين يسرق
وهو مؤمن بين النبي صلى الله عليه ان هذا الاسم لم يقع في حال كونه

زانيا وفي حال كونه سارقا وهذا يدل على انه منقول عن
اصل اللغة الى عرف الشرع هـ واعلم ان الايمان اداء الطاعات
الفرائض منها دون النوافل واجتناب المقبحات عند شيخنا
ابو علي وابي هاشم وذهب شيخنا ابو الهذيل الى ان الايمان
انما هو اداء الطاعات الفرائض منها والنوافل واجتناب المقبحات
والصحيح مذهب الشيخ ابي الهذيل ع واما ابو علي وابو
هاشم فقد احتجا في ذلك بان قالا لو كانت النوافل من جملة
الايمان لوجب فيمن ترك النوافل ان يقال بانه غير كامل الايمان
ومعلوم انه لا يقال ذلك فلا يجوز ان يكون من جملة الايمان وهذا
لا يصح وذلك لانا نقول هذا الاسم لا يجري عليه لا لان النوافل
ليس من الايمان ولكن لاجل ان هذا الاسم اسم ذم ومن فعل
الطاعة وترك بعض النوافل لا يستحق الذم هـ ثم نقول لهما وليس
يقولون ان النوافل من جملة البر والتقوى فيجب اذا ترك
النوافل ان يقال انه غير كامل البر والتقوى فان قالوا هذا
الاسم لا يجري عليه لا لان النوافل ليس من البر والتقوى
ولكن لان هذا اسم ذم هـ قلنا فارضوا منا بمثله حتى نقول
ان من لم يفعل النوافل لا يقال انه غير كامل الايمان لا لان
النوافل ليس من الايمان ولكن لاجل ان هذا اسم الذم ومن
فعل الطاعة ولم يفعل بعض النوافل لا يستحق الذم هـ والذي
يدل على ان الايمان اداء الطاعات الفرائض منها والنوافل واجتناب
المقبحات هو انا قد علمنا ان الوتر وركعتي الفجر من الايمان وهما من
النوافل فيجب ان يقال بان الايمان هو اداء الطاعات الفرائض منها
والنوافل واجتناب المقبحات هـ هـ ولما بين رحمه الله حقيقة
الايمان على مذهبنا بين ايضا حقيقته على مذهب المخالفين وجملة
القول في ذلك ان في الناس من ذهب الى ان الايمان انما هو المعرفة فقط

وفي الناس من ذهب الى ان
بالقلب وهو مذهب جهم والكرامية وفي الناس من ذهب الى ان
الايمان انما هو الاقرار باللسان وفي الناس من ذهب الى ان
الايمان انما هو التصديق بالقلب وهو مذهب الاشعري رحمه الله
فيجب ان نبطل هذه المذاهب واما من قال ان الايمان هو
المعرفة بالقلب فقوله باطل لانا نقول لو كان كذلك
لوجب فيمن عرف الله تعالى وعرف توحيده وعدله وحكمته
وعرف نبوة النبي صلى الله عليه ولا يقر به ان يوصف بانه مؤمن
ومعلوم خلافه واما الكلام على من قال ان الايمان هو
الاعتراف باللسان فقوله باطل لانا نقول لو كان كذلك
لوجب في المنافق ان يكون مؤمنا ومعلوم خلاف ذلك واما
من قال ان الايمان انما هو التصديق بالقلب فقوله باطل لان التصديق
من اقسام الكلام والكلام انما يكون باللسان وكذلك التصديق
يجب ان يكون باللسان واذا كان كذلك كيف يمكن ان يقال
ان الايمان انما هو التصديق بالقلب الا انه انما ذكر على مذهبه
وهو انه قال الكلام معنى قائم بذات المتكلم وكذلك التصديق
يكون معنى قائما بذاته وقد بينا بطلان هذا المذهب وفساده
ولا وجه لاعادته ومما يدل على ذلك ان الايمان لو كان التصديق
بالقلب لوجب ان لا يزول هذا الاسم بالندم ومعلوم خلافه
واعلم ولو كان الايمان انما هو التصديق بالقلب لوجب ان لا يجري
عليه هذا الاسم الا في حال اشتغاله بالمشتق منه كما في الضارب
والكاسر والشاتم ولو كان كذلك لوجب ان لا يقال للواحد
منا انه مؤمن لايمان قد انقضى ومضى ولوجب ان لا يقال في الصحابة
والتابعين والرسول صلى الله عليه انهم مؤمنون الان
لانهم غير مشتغلين بالايمان في هذه الحالة ومعلوم خلافه
ضرورة من الدين ثم اورد رحمه الله بعد هذه الجملة الكلام

بلغ

في اقسام الايمان وجملة القول في ذلك ان الاسماء على ثلاثة اضرب
منها ما يفيد المدح ومنها ما يفيد الذم ومنها ما لا يفيد لا
المدح ولا الذم اما ما يفيد المدح فعلى ضربين احدهما يفيد
المدح بمجرده والاخر يفيد المدح بانضمام غيره اليه واما
ما يفيد المدح بمجرده فهو كقولنا مؤمن تقي ولي خير
دين بر صالح الى ما شاكله ذلك واما ما يفيد المدح بانضمام
غيره اليه فهو كقولنا مصل صائم مطيع فان هذا لا يفيد
المدح بمجرده وانما يفيد المدح بانضمام غيره اليه وهو ان يقول مطيع
صائم مصلي فهو انه لا يفيد المدح الا اذا قيل مطيع مؤمن
او مصل مؤمن او صائم متقي الى ما شاكله ذلك واما ما يفيد
الذم فعلى ضربين احدهما يفيد الذم بمجرده والاخر لا يفيد الذم
بمجرده وانما يفيد الذم بانضمام غيره اليه اما ما يفيد الذم بمجرده
فهو كقولنا فاسق فاجر ملعون منهتك واما ما لا يفيد الذم
بمجرده وانما يفيد الذم بانضمام غيره اليه نحو قولنا عاص سارق
خمر فان هذه الاسماء لا تفيد الذم بمجردها وانما تفيد الذم
بانضمام غيرها اليها نحو ان يقول عاص فاسق سارق خمر
فاجر ملعون منهتك الى ما شاكله ذلك واما ما لا يفيد
لا المدح ولا الذم فهو كقولنا آكل وشارب وذاهب الى
ما شاكله ذلك من المباحات واعلم انا قد بينا ان صاحب
الكبيرة لا يجوز ان يسمى مؤمنا فيجب ان نبين ان صاحب الكبيرة لا يجوز
ان يسمى كافرا واول ما في ذلك يجب ان يعلم حقيقة الكافر وجملة
القول في ذلك ان الكافر مشتق من الكفر والكفر انما هو الستر
والتغطية ولهذا يسمى الزارع كافرا لانه يستر البذر في الارض
والبحر كافر لانه يستر الاشيا والليل كافر لتغطيته الاشيا

قال الشاعر وبذكرنا لقلا دينا بعدما القت ذكاء يمينها
في كافر ج واما في اصطلاح اهل الشرع فهو اسم لمن يستحق
العقاب العظيم مع احكام مخصوصة نحو المنع من المناكحة
والموارثة والدفن في مقابر المسلمين والاصل اذا كان كافرا
طارئا والجزية اذا كان كافرا اصليا مخصوصا اذا ثبت هذا
فمن خالف في ذلك فخلافه لا يخلو اما ان يكون في العبارة او في المعنى
فان كان خلافه من جهة العبارة فقول صاحب الكبيرة لا
يستحق العقاب العظيم مع هذه الاحكام المخصوصة
ولكن اسميه كافرا فقوله باطل لان الكافر بالشرع اسم
لمن يستحق العقاب العظيم مع هذه الاحكام المخصوصة وصاحب
الكبيرة لا يستحق العقاب العظيم مع هذه الاحكام المخصوصة
فلا يجوز ان يسمى كافرا ج وان كان خلافه من جهة المعنى وقال ان
صاحب الكبيرة يستحق العقاب العظيم مع هذه الاحكام المخصوصة
فقوله باطل لانا نعلم خلافه ضرورة من دين الاجماع والصحابة
والتابعين وبما نعلم من سيرة امير المؤمنين علي عليه السلام في
اهل البغي لان الصحابة والتابعين كانوا لا يجرون على سارق المجن
احكام الكفار نحو المنع من المناكحة والموارثة والدفن
في مقابر المسلمين ج واما امير المؤمنين عليه السلام فانه
ما اجرى على اهل البغي احكام الكفار لانه لم يجر عليهم حكمهم
ولم يسب ذراريهم ولم يغنم اموالهم ج واما ما روي عنه
انه سبا قوما من الخوارج فقد ذكر شيخنا ابو علي في
كتاب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر انهم كانوا قد
ارتدوا فلهذا سباهم وروي انه سئل امير المؤمنين عليه السلام

عن حال اهل البغي فقيل اكفار هم فقال عليه السلام من الكفر
فروا فقيل له امسلمون هم فقال لو كانوا مسلمين لما قاتلناهم
فقيل فمن هم فقال اخواننا بالامس بغوا علينا ج ومن وجه ان
يستدل بفعل امير المؤمنين عليه السلام على الخوارج فنقول
الشيعة قبل الكلبي يصوبون رأي امير المؤمنين علي عليه
السلام ثم انه ما اجرى على اهل البغي في حرب الجمل احكام
الكفار فكيف يقولون ان صاحب الكبيرة كافر ويدل على ذلك
ايضا هو ان الله تعالى امر باللعان بين الزوج وزوجته اذا
قذفها ولو كان القذف كفرا لوجب ان ينقطع عصمة
الزوجية بينهما لانه لابد ان يكون احدهما كافرا واذا انقطعت
عصمة الزوجية بينهما فلا معنى للعان لان اللعان انما يكون بين
الزوج وزوجته لا بين الرجل والمرأة الاجنبية ج فان قيل
ما انكرتم ان الكافر اسم لمن يجري عليه هذه الاحكام ثم يجوز
ان يكون هاهنا كافر لا يجري عليه هذه الاحكام كما ان السارق
يقطع يده ثم يجوز ان يكون هاهنا سارق ولا يقطع يده ج قيل له
هذا لا يصح وذلك لان الكافر اسم لمن يستحق العقاب العظيم
مع هذه الاحكام وكل ما يستحق العقاب العظيم مع هذه
الاحكام وجب ان يسمى كافرا ومن لا يستحق العقاب العظيم
مع هذه الاحكام وجب ان لا يسمى كافرا بخلاف السارق لان
السارق ليس باسم لمن يقطع يده حتى يجب فيمن لا يقطع يده ان لا
يكون سارقا ولا يقطع لانه سارق فقط ولكن لانه سرق
عشرة دراهم من حرز فلما وجدنا سارقا من غير حرز او اقل
من عشرة دراهم قلنا بانه لا يقطع ج واعلم ان صاحب
الكبيرة كما لا يسمى كافرا فكذلك لا يجوز ان يسمى مشركا
وكما لا يسمى مشركا فكذلك لا يجوز ان يسمى يهوديا
ونصرانيا ومجوسيا لان هذه اسماء لفعل كل واحد

منها كفرا مخصوصا ولم يوجد من صاحب الكبيرة كفر فلا يجوز
ان يسمى بعده بهذا الاسم وكما لا يجوز ان يسمى كافرا على
الاطلاق لا يجوز ان يسمى كافر النعمة فمن قال كافر للنعمة
كما قاله الناصر عليه السلام وبعض الخوارج ابن قولنا
كافر للنعمة لغة وهو في نقيض قولنا شاكر للنعمة وقولنا
شاكر للنعمة لغة انه معترف بالنعمة غير جاحد لها مع
ضرب من التعظيم والاجلال واذا كان كذلك كان فائدة
قوله كافر للنعمة اي جاحد لها غير معترف بها مع ضرب
من الاستخفاف ولم يوجد ذلك من صاحب الكبيرة فلا يجوز
ان يقال كافر للنعمة اذا ثبت ان صاحب الكبيرة لا يجوز ان يسمى مؤمنا
ولا كافرا فالذي يدل على انه لا يسمى منافقا هو ان قولنا منافق
اسم لمن يبطن الكفر ويظهر الاسلام وليس هذا حال صاحب
الكبيرة فلا يجوز ان يسمى منافقا ثم دليل آخر على ان صاحب
الكبيرة لا يجوز ان يسمى منافقا وهو المناظرة المعروفة التي
جرت بين الحسن وحلقته واصل بن عطا وبين عثمان عمرو
بن عبيد لان واصلا قال لعمرو اتقول ان كل كافر فاسق
فقال نعم فقال له اتقول ان كل فاسق منافق فقال نعم فقال فما
تقول في اليهود والنصارى انهم منافقون مع اظهارهم
اليهودية والنصرانية ومعلوم خلاف ذلك منهم
شبههم في هذه المسئلة هي انهم قالوا المنافق اسم لمن يستحق
العقاب والفاسق يستحق العقاب فيجب ان يكون منافقا
الجواب عن ذلك هو انا نقول لهم هذا لا يصح لانه لو كان كذلك
لوجب في اليهود والنصارى ان يكونوا كلهم منافقين لانهم
مستحقون للعقاب ومعلوم انهم لا يسمون منافقين مع
اظهارهم اليهودية والنصرانية ومنها هو انهم قالوا

الفاسق يبطن خلاف ما يظهر والدليل عليه هو انه لو
كان معتقدا الثواب والعقاب لما اقدم على هذه المعاصي
كما ان الواحد منا اذا خبر ان بين يديه نارا وقيل له ان فعلت كذا وكذا
طرحناك في هذه النار فانه لا يفعل ذلك مع علمه بانه ان فعل
القي في تلك النار وكذلك الفاسق لو كان عالما بالله تعالى
وانه ان عصاه دخل النار لما اقدم على المعاصي علمنا انه
يبطن خلاف ما يظهر والجواب عن ذلك هو انا نقول لهم
هذا لا يصح لان صاحب الكبيرة يجد من نفسه انه معتقد
للدين والاسلام ونحن نعلم ضرورة انه معتقد الثواب
والعقاب واما اقدامه على هذه المعاصي فلان ذلك العقاب
مؤجل غير معجل وهو يسوف بالتوبة فلهذا اقدم
على ما اقدم بخلاف من اخبر بان بين يديه نارا وقيل له ان فعلت كذا
طرحناك في النار لان ذلك العقاب عاجل لا مهلة فيه
الا بترك ذلك الفعل فيكون ملجا الى ان لا يفعل ذلك فان
الفرق بينهما ظاهر ومن شبههم هو انهم قالوا قال الله تعالى ان
المنافقين هم الفاسقون فهذا يدل على ان الفاسق منافق هو
والجواب عن ذلك هو انا نقول لهم ليس في الاية ما يدل على ان
الفاسق منافق بل الاية تدل على ان المنافق فاسق ونحن كذلك
نقول ولا ننكر من ان الفاسق منافق وفيه وقع
الخلاف فاذا ثبت بهذه الجملة ان صاحب الكبيرة لا يجوز ان يسمى
مؤمنا ولا يجوز ان يسمى كافرا ولا يجوز ان يسمى منافقا فحجة
وجملة الامر انه لا خلاف في انه يسمى فاسقا وانما الخلاف في غيره
من الاسماء فنحن متمسكا بما عليه الاجماع ونتركنا ما فيه الخلاف
نحن بحمد الله من اهل السنة والجماعة ونعوذ بالله من ان نكون
من اهل البدع والاهواء واعلم ان الاسماء التي تجري على

المكلفين على ضربين احدهما لقصد الثواب والثاني لقصد العقاب
فاما لقصد الثواب فعلى ضربين احدهما لقصد الثواب العظيم كقولنا
نبي ومرسل ومبعوث وغير ذلك والثاني لقصد ثوابا دون ذلك
كقولنا مؤمن وبر وتقي الى ما اشبه ذلك ﴿ واما ما لقصد العقاب
فعلى ضربين احدهما لقصد العقاب العظيم والاخر لقصد عقابا
دون ذلك وما لقصد عقابا دون ذلك فهو كقولنا فاسق وما يتبعه
من الاسما اما ما لقصد العقاب العظيم فهو كقولنا كافر
وما يتبعه من الاسما فحصل من هذه الجملة ان الاسما الدينية
اربعة النبي وما يتبعه من الاسما والمؤمن وما يتبعه من
الاسما والكافر وما يتبعه من الاسما والفاسق وما يتبعه
من الاسما وها هنا اسما اخر لقصد الذم غير منقولة كقولنا
ظالم وعاص والفرق بين ما يكون منقولا وبين ما لا يكون منقولا
هو ان ما يكون منقولا لا يوثر في اسقاط الذم وما لا يكون منقولا
لا يوثر في اسقاط الذم ﴿ ثم اورد رحمه الله بعد هذه
الجملة الكلام في الدعا وجملة القول في ذلك ان الدعا هو مسئلة
انزال النفع او دفع الضرر عن الله تعالى او مسئلة انزال
الضرر او تفويت النفع عن الله تعالى ﴿ اما مسئلة انزال النفع
عن الله تعالى فعلى ضربين احدهما يكون لغيره والاخر يكون دعا
لنفسه ما يكون دعا لغيره فعلى ضربين احدهما يكون دعا دينيا
والاخر يكون دعا دنياويه ﴿ اما الدينيه فعلى ضربين احدهما
على سبيل الاطلاق والاخر على سبيل التقييد والشرط
ما يكون على سبيل الاطلاق فهو ان يعلم ان ذلك المدعو
له مستحق للمدح والثواب قطعا فيدعو له على سبيل
الاطلاق وذلك نحو ان يدعو الرسول صلى الله عليه وآله وعلى عليه السلام

وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام ﴿ واما ما يكون
دعا على سبيل التقييد فهو كان يكون المدعو له ظاهر العدالة
لا يعلم منه كبيرة فيكون الدعا له على سبيل التقييد وشرط
ان يكون مستحقا له وهذا الشرط وان لم يكن منطوقا
به الا انه يكون في حكم المنطوق به ﴿ واما الدعا الدنياوي
فهو كان يدعو بالصحة والبقا وما اشبه ذلك وهذا يجوز
سوا كان مستحقا للذم والعقوبة او كان مستحقا للمدح
والثواب ﴿ اما ما يكون دعا لنفسه فعلى ضربين احدهما يكون
دعا دينيا والاخر يكون دعا دنياويا ﴿ اما الديني فعلى
ضربين احدهما على سبيل الاطلاق والاخر يكون مشروطا والمطلق
هو ان لا يعلم من نفسه كبيرة ويعلم انه مستحق للمدح والثواب
فيدعو لنفسه مطلقا والمشروط ان لا يعلم انه مستحق للثواب
والمدح او مستحق للعقاب والذم فيدعو لنفسه بشرط ان
يكون مستحقا وهذا الشرط وان لم يكن منطوقا به فهو في حكم
المنطوق به ﴿ واما الدعا الدنياوي فهو ان يدعو لنفسه بالصحة والبقا
والمال والولد وغير ذلك وهذا يجوز ان يدعو به سوا كان مستحقا
او لم يكن مستحقا ﴿ واما الدعا لدفع الضرر فعلى ضربين احدهما
يكون لغيره والاخر يكون لنفسه ﴿ اما الدعا لغيره فانه لا يجوز
الا الدنياويه واما لنفسه فانه يجوز وان كان مستحقا للذم
والعقاب لان ذلك مصلحة بخلاف ما يدعو لغيره اذا لم يكن
لانه اذا دعا لنفسه يجوز ان يكون مصلحة ويسئله الله تعالى على ذلك
واذا اراد دعا لغيره لم يثبت فيه هذا الوجه ﴿ واما مسئلة
انزال الضرر وتفويت النفع فعلى ضربين احدهما يكون دينيه
والاخر يكون دنياويه ﴿ اما الدينيه فعلى ضربين احدهما يكون
على سبيل الاطلاق والاخر يكون على سبيل التقييد بشرطه
اما الدعا على سبيل الاطلاق فهو كان يعلم انه وقع منه كبيرة

ولم يتب عنها فانه يدعو عليه على الاطلاق ﴿ واما الدعاء
بشرط فهو ان يكون وقع منه كبيرة ثم لا نعلم انه تاب منها
او لم يتب فان يكون قد تاب عنه فيدعو عليه بشرط ان يكون
مستحقا وهذا الشرط وان لم يكن منطوقا به فهو في حكم
المنطوق به ﴿ واما الدعاء الدائم به فلا يجوز اذا لم يكن
مستحقا للعقاب ﴿ ثم اورد رحمه الله الكلام في
اللعن وجملة القول في ذلك ان اللعن في اصل اللغة عبارة عن
الطرد والابعاد قال الشاعر ﴿ ذعرت به القطا ونفيت
عنه مقام الذئب كالرجل اللعين ﴿ اي كالرجل المطرود
عن الحرم ﴿ واما في الشرع فهو عبارة عن الطرد والابعاد
عن الخير الذي هو الثواب ﴿ واما الذم فهو اوسع من اللعن
لان الذم يجوز وان لم يكن مستحقا للعقاب بخلاف اللعن
فانه لا يجوز اذا لم يكن مستحقا للذم ﴿ تعلقت الخوارج به
لهم في هذه المسالة بما هو انهم قالوا قال الله تعالى ولله
على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا ﴿ ومن كفر فان الله غني
عن العالمين وهذا يدل على ان من ترك الحج فهو كافر ﴿ والجواب
عن ذلك هو انا نقول لهم هذا لا يصح وذلك ان الله تعالى قال في اول
الاية ولله على الناس حج البيت اخبر بوجوب الحج ثم قال ومن كفر فان
الله غني عن العالمين اي ومن كفر بوجوب الحج فان الله غني عن العالمين
ونحن كذلك نقول ان من كفر بوجوب الحج وجحد ما هو
معلوم ضرورة من دين النبي صلى الله عليه والمراد بها هذا
حاله يكون رادا للسوه والراد للسوه يكون كافرا ومنها
هو انهم قالوا قال الله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك
هم الكافرون بين ان الحاكم اذا لم يحكم بما انزل الله فهو كافر
وهذا يدل على ان صاحب الكبيرة كافر والجواب عن ذلك

هو انا نقول لهم هذا لا يصح لان المراد به ومن لم يحكم بجميع ما
انزل الله فهو كافر ونحن كذلك نقول والفاسق حكم ببعض
ما انزل الله فلا يجوز ان يكون كافرا ﴿ وبعد فانا نقول المراد
ومن لم يحكم بما انزل الله على وجه الاستحلال فهو كافر ونحن
كذلك نقول ﴿ ومنها هو انهم قالوا ان الله لا يغفر
ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ﴿ والكبيرة ليست
بمغفورة فيجب ان تكون شركا وكفرا ﴿ والجواب عن ذلك
انا نقول لهم هذا لا يصح لانه ليس في الاية ان صاحب الكبيرة
كافر بل انما الذي في الاية ان ما دون الشرك مغفور وما دون
الشرك يقع على الكبيرة والصغيرة فلا يكون فيهما ان يكون
مجملا ولا يصح التعلق بظاهر هذه الاية ﴿ فان قيل فان كان كذلك
الا انا اجمعنا على ان الكبيرة غير مغفورة فيجب ان تكون كفرا
قيل له هذا لا يصح وذلك ان الشرك لا يكون شركا لانه غير
مغفور بل يكون شركا لانه يستحق عليه العقاب العظيم ﴿
والكبيرة لا يستحق عليها العقاب العظيم فلا يجوز ان تكون كفرا ﴿
ومنها هو انهم قالوا قال الله تعالى يوم تبيض وجوه وتسود
وجوه ثم بين ان من يكون وجهه مسودا يكون كافرا بقوله فاما
الذين اسودت وجوههم اكفرتم بعد ايمانكم ﴿ والفاسق يكون وجهه
مسودا فيجب ان يكون كافرا ﴿ والجواب عن ذلك هو انا
نقول لهم هذا لا يصح لانه لا تعلق لكم بظاهر هذه الاية قال
اكفرتم بعد ايمانكم وهذا يدل على انه انما يكون مسود الوجه من يكون
كفره بعد ايمانه ﴿ وهذا لا يجب في الكافر الذي لم يكن كفره
بعد الايمان ان لا يكون وجهه مسودا ومعلوم خلافه ﴿ ثم
نقول لهم ان هذا اثبات الصفة واثبات الصفة لا يقتضي

لقي الله فيجوز ان يكون هناك وجه يكون مبتوذا ولا يكون كافرا
ولا مؤمنا بل يكون فاسقا ه ومنها قوله تعالى
فانذرتكم نارا تلظى لا يصلاها الا الاشقى الذي كذب وتولى
بين الله تعالى انه لا يصلى بالنار الا من كان كذب فرأى الفاسق يصلى بالنار
فيجب ان يكون كافرا ه والجواب عن ذلك هو انا نقول لهم لا
يصح لكم التعلق بظاهر الآية لانا لو اخذنا بظاهرها لانه لكنا نقول
بانه لا يصلى بالنار الكافر الذي لا يكون اشقى بل يكون سفيها
ثم نقول ان هذا اثبات الصفة واثبات الصفة لا يقتضي نفي ما عداه
الا ترى ان الله تعالى قال ومنهم من يمشي على بطنه ومنهم من يمشي
على رجلين ومنهم من يمشي على اربع ثم ان هذا لا يدل على انه لا يجوز
ان يكون هاهنا حيوان يمشي على خمس او اكثر من ذلك كذلك في
مسئلتنا ه ولعل فان الله تعالى نكر النار بقوله نارا فيجوز
ان يكون هناك نار لا يصلى بها الا الاشقى وهناك نيران اخر
يصلى بها الشقي الذي لا يكون الاشقى لان النار دركات ه ومنها
قوله تعالى واصحاب الميمنة ما اصحاب الميمنة
واصحاب المشئمة ما اصحاب المشئمة ثم بين ان اصحاب المشئمة
هم الكفار بقوله والذين كفروا بآياتنا هم اصحاب المشئمة
والفاسق من اصحاب المشئمة فيجوز ان يكون كافرا ه والجواب عن ذلك
هو ان هذا اثبات الصفة واثبات الصفة لا يقتضي نفي ما عداه
كما سلف ه لقوله تعالى وهل نجازي الا الكفور والفاسق
مجازى فيجب ان يكون كافرا ه الجواب عن ذلك ان
هذا لا يصح لانه لا تعلق لكم بظاهر هذه الآية لانه لو كان
كذلك لوجب في المؤمن ان يكون كافرا لانه مجازى ثم يتناول

ذلك على انه اراد وهل نجازي بعذاب الاستئصال الا
الكفور وهذا لان الله تعالى اجرى العادة فيما مضى من الزمان
في الامم الماضية والقرون الخالية ثم انهم اذا اقترحوا على
انبيائهم المعجزات ثم لم يؤمنوا عاقبهم الله تعالى بعذاب الاستئصال
يحقق ذلك قوله سبحانه ذلك ان الله تعالى قال قبل ذلك فاعرضوا
فارسلنا عليهم سيل العرم وبدلناهم بجنتيهم جنتين ذواتي
اكل خمط واثل وشيء من سدر قليل ذلك جزيناهم بما كفروا
وهل نجازي بعذاب الاستئصال الا الكفور ه ومنها قوله
تعالى واما من اوتي كتابه بيمينه فيقول هاؤم اقرؤوا كتابيه الآية
ثم قال واما من اوتي كتابه بشماله فيقول يا ليتني لم اوت كتابيه
ثم وصف من اوتي كتابه بشماله بما ينبئ عن الكفر بقوله انه كان لا
يؤمن بالله العظيم وهذا يدل على ان صاحب الكبيرة كافر لانه اوتي
كتابه بشماله ه والجواب عن ذلك هو انا نقول لهم هذا لا
يصح لان هذا اثبات الصفة واثبات الصفة لا يقتضي نفي ما عداه كما
سلف من قبل فيجوز ان يكون من اصحاب الشمال من لا يكون كافرا ولا
مؤمنا بل يكون فاسقا ه ومنها قوله تعالى وان جهنم لمحيطة
بالكافرين وصاحب الكبيرة ممن تحيط به جهنم فيجب ان يكون
كافرا ه الجواب عن ذلك ان هذا لا يصح لان قوله وان جهنم لمحيطة
بالكافرين لا يدل على انه لا يجوز ان يكون محيطة بغيرهم كما ان القائل
اذا قال الدار محيطة بالعلماء لا يدل على انها غير محيطة بغيرهم
كذلك في مسئلتنا ه ومنها قوله تعالى فمن ثقلت موازينه
فاولئك هم المفلحون ومن خفت موازينه فاولئك الذين خسروا
انفسهم ثم وصف من خفت موازينه بما ينبئ عن الكفر فقال الم تكن
آياتي تتلى عليكم فكنتم بها تكذبون وهذا يدل على ان صاحب الكبيرة
كافر ه والجواب عن ذلك ان هذا لا يصح وذلك لان هذا اثبات

الصغيرة وإتيان الصغيرة لا يقتضي نفي ثالث كما سلم وبعد فإن
قوله تعالى فأما من خفت موازينه جملة مستقلة بنفسها وقوله
ألم تكن آياتي جملة مستقلة بنفسها ولا يجوز حمل إحداهما على الأخرى
هذا كما أن قوله إن المجرمين في عذاب جهنم خالدون جملة مستقلة
بنفسها وقوله أم أبرموا أمرا فإنا مبرمون جملة مستقلة
بنفسها ولا يجوز حمل إحداهما على الأخرى ه‍ ومنها هو أنهم قالوا
قال الله تعالى إنه لا ييأس من روح الله إلا القوم الكافرون وقد الفاسق
آيس من روح الله فيجب أن يكون كافرا ه‍ الجواب عن ذلك هو
أنا نقول لهم هذا الذي ذكرتموه مبني على أن الفاسق آيس من روح
الله ونحن لا نسلم ذلك بل هو راج لرحمته فلا يجب ما قالوه
ومنها قوله تعالى هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن والفاسق
ليس بمؤمن فيجب أن يكون كافرا والجواب عن ذلك أن هذا
لا يصح لأن هذا إثبات الصغير وإثبات الصغير لا يقتضي نفي ثالث
كما سلم ثم نقول لهم إن من للتبعيض في قوله فمنكم كافر ومنكم مؤمن
يدل على أن بعضهم كافر وبعضهم مؤمن وهذا لا يدل على أنه لا يجوز
أن يكون هناك بعض لا يكونون كافرين ولا مؤمنين ويجوز أن
يكون هناك بعض ليسوا من الكفار ولا المؤمنين وهم الفاسقون
فهذه جملة القول في شبه الخوارج ه‍ وأما المرجئة فلهم أيضا
في هذه المسئلة شبه منها هو أنهم قالوا الصلوة لو كانت إيمانا
لوجب فيمن ترك الصلوة لعذر أن يقال إنه ترك الإيمان ومعلوم
خلافه ه‍ الجواب عن ذلك أن هذا لا يصح وذلك لأنا لم نقل إن الإيمان
هو الصلوة حتى يلزم ما ذكرتموه بل نقول إن الصلوة خصلة
من خصال الإيمان لا جرم أن من ترك الصلوة يقال إنه ترك خصلة
من خصال الإيمان ه‍ وبعد فإن قولنا تارك الإيمان يفيد الذم ويوهم

الخطأ والواحد منا إذا ترك الصلوة لعذر لا يستحق الذم
فلا يجوز إجراء هذا الاسم عليه كما أن الصلوة خصلة من خصال البر
والتقوى ثم إنه إذا ترك الصلوة لعذر لا يقال إنه ترك البر والتقوى
لأن هذا الاسم الذم ومن ترك الصلاة لعذر لا يستحق الذم فلا يقال
إنه تارك البر والتقوى وكما أن الحسب تسبيحة الله ثم إنه إذا انكسر
الحسب لا يقال انكسر تسبيحة الله لأنه يوهم الخطأ ويفيد الذم
وكذلك فإن الصلوات دين النبي صلى الله عليه ثم إذا أفسدت الصلوة
لا يقال فسد دين النبي صلى الله عليه لأنه يوهم الخطأ ومنها
هو أنهم قالوا الإيمان لو كان أداء الطاعات واجتناب المقبحات
لوجب في القديم تعالى إذا فعل الطاعة وترك المقبحات أن يقال إنه
مؤمن ومعلوم خلافه ه‍ قيل له إنا لم نقل إن الإيمان أداء
الطاعات واجتناب المقبحات فقط بل قلنا إن الإيمان أداء الطاعات
واجتناب المقبحات إذا كان فاعلهما ممن يستحق بفعلها الثواب
والقديم تعالى لا يستحق بفعل هذه الطاعات واجتناب هذه المقبحات
إذا كان فاعله ممن يستحق بفعلها الثواب والقديم تعالى لا يستحق بفعل
هذه الطاعات واجتناب هذه المقبحات الثواب فلا يقال إنه مؤمن
على أنه مؤمن على هذا المعنى ه‍ ومنها هو أنهم قالوا الإيمان لو كان
أداء الطاعات واجتناب المقبحات لوجب أن لا يقال في الواحد منا
إنه مؤمن على الإطلاق لأنا لا نعلم أنه فعل جميع الطاعات واجتنب
جميع المقبحات وكان يجب أن يقال مؤمن مقيدا أو بشرط قيل
له كذلك نقول الواحد منا إذا لم نعلم أنه فعل جميع الطاعات
واجتنب جميع المقبحات لا يقال إنه مؤمن مطلقا بل يقال إنه مؤمن
إن شاء الله ه‍ فإن قيل لا يجوز أن يقال ذلك لأن إن شاء الله إنما
هو للشك كما ذهب إليه الكثير منه فيفيد الذم فيوهم الخطأ
ه‍ الجواب عن ذلك هو أنا نقول لهم ليس كذلك لأنا لا نسلم

ان شاء الله المسك بل انما هو طمع الكلام من النظار فلا
لزمهم الخطأ وحسب زعمهم الخطأ لا يكون اجزاوه عليهم
ومسحا هو ايهم بالنوا قال الله تعالى ان الذين امنوا وعملوا
الصالحات عطف بالعمل الصالح على الايمان ومن حكم المعطوف
ان يكون غير المعطوف عليه وهذا يدل على ان العمل الصالح
غير الايمان ج والجواب عن ذلك ان هذا الاسم الذي هو
منقول عن اصل اللغة انما هو الايمان بقولنا مؤمن واما امنوا
فليس بمنقول بل هو باق على اصل اللغة فكان الله تعالى قال
ان الذين صدقوا الله ورسوله وعملوا الصالحات فلا يدل
على ما قالوه ج ثم نقول ان الله تعالى فصل بينهما وهذا الفصل
لاجل التفخيم والتعظيم وهذا كما ان الله تعالى قال وملائكته
ورسله وجبريل وميكائيل فصل بين ملائكته ورسله وجبريل
وميكائيل وهذا الفصل لا يدل على ان جبريل وميكائيل ليسا
من الملائكة بل هذا الفصل للتفخيم والتعظيم كذلك في
مسئلتنا وامثال ذلك في كتاب الله تعالى كثير ج ج

فصل في عذاب القبر ج

اعلم ان الكلام في هذا الفصل يقع في اربعة مواضع احدها
الكلام في ثبوت عذاب القبر والثاني الكلام في كيفية
عذاب القبر والثالث الكلام في وقت عذاب القبر
والرابع الكلام في فائدة عذاب القبر اما الكلام في ثبوت
عذاب القبر فالخلاف فيه مع ضرار وقوم من المجبرة
وضرار كان من اصحاب المعتزلة ثم دخلت عليه شبهة

الرائه

ظنوا بالجملة هي من شبهة في عذاب القبر ولذلك شنع ابن الراوندي
على المعتزلة وقال انهم لا يقولون بعذاب القبر والطريق الى ذلك
السمع ج والذي يدل على ذلك قوله تعالى مما خطيئاتهم اغرقوا
فادخلوا نارا والفاء للتعقيب في كلام العرب وهذا يدل على
انه يعذبهم في القبر ويدل على ذلك ايضا قوله تعالى النار يعرضون
عليها غدوا وعشيا الاية الا ان هذا الدليل خاص والدلالة
العامة قوله تعالى حكاية عن اهل النار انهم يقولون ربنا امتنا اثنتين
واحييتنا اثنتين فاعترفنا بذنوبنا فهل الى خروج من سبيل
والاماتة مرتين والاحياء مرتين لا يثبت الا اذا كان في القبر احياء
واماتة ج فان قيل ما انكرتم ان احدى الاماتتين انما هو حال
كونه نطفة قيل له هذا لا يصح لان النطفة لا توصف بانها
ميت لان الموت انما هو ازالة الحياة وانما توصف النطفة بانها
اموات فلا يجوز ان يقال ان احدى الاماتتين هو حال كونه نطفة
فان قيل لم على هذا ان يقولوا ان الاحياء ثلث مرات
احدها في الدنيا والثاني في القبر والثالث في الاخرة ج قيل
له لا يصح ذلك ونحن في اثبات الاماتتين فلا يلزمنا الاحياءات
يجوز ان يكون الاحياء ثلث مرات والاماتة مرتين على ان الاحياء
هو ما يكون بعد الموت والاحياء في الدنيا لم يكن بعد الموت وفي
هذا الباب اخبار كثيرة رويت عن النبي صلى الله عليه ومن ذلك
انه مر بقبرين جديدين فقال انهما ليعذبان وما يعذبان
من كبير احدهما كان يمشي بالنميمة بين الناس والاخر كان لا يستبرء
من البول وهذا يدل على ثبوت عذاب القبر والمراد بقوله وما
يعذبان من كبير اي وما يعذبان من كبير عندكم ج واما الكلام
في كيفية عذاب القبر فجملة القول فيه ان الله تعالى يحييه
في القبر ثم يكمل عليه عقله ثم يأتيه ملكان يسالانه ويعرفانه

او يبشر انه بالجنة او بالنار وانما قلنا انه لا بد من ان يحسه
في القبر لان ادراك الالم بالعقوبة وغيرها من المنفرات لا يصح
الا بالحياة فاما مع عدم الحياة فلا يصح فان قيل اليس
قد روي عن النبي صلى الله عليه انه قال ان الميت ليعذب
ببكاء اهله عليه وروي عنه ايضا انه قال ان الميت ليسمع خفق
النعال من خلفه فهذا يدل على انه يصح ادراك الالم والعقوبة
مع عدم الحياة قيل له ليس كذلك لانه قد ثبت بالدلالة
العقلية ان ادراك لا يصح الا بالحياة فاذا كان هذا الذي
ذكره بخلاف ما تقتضيه الدلالة العقلية وجب ان يحمل
تاويل الخبر على وجه يوافق الدلالة العقلية فنقول قوله
صلى الله عليه ان الميت ليسمع خفق النعال من خلفه المراد به تحقيق
الحال لا انه كذلك وهذا كما روي عن النبي عليه السلام
انه قال القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران
والمراد به تحقيق الحال الا انه كذلك حقيقة وكذلك روي
عن النبي صلى الله عليه ان القبر يخاطب كل يوم صاحبه تحقيق
الحال على ضرب المثل فيقول الم تعلم اني بيت الوحدة الم تعلم
اني بيت الوحشة الم تعلم اني بيت الدود الى ما اشبه ذلك
وكل ذلك تحقيق الحال لا انه يوجد في القبر هذا القول
كذلك في مسئلتنا هذه المراد بهذا الخبر تحقيق الحال لا انه كذلك
واما قوله صلى الله عليه ان الميت ليعذب ببكاء اهله عليه
فحمله على انه اراد ليعذب بعد الاحياء ببكاء اهله عليه
فان قيل كيف يجوز ان يعذب ببكاء اهله عليه وهل هذا الا اخذ
الواحد بذنب الغير وقد قال الله تعالى ولا تزر وازرة وزر
اخرى قيل له المراد به انه يعذب على الوصية ببكاء اهله

عليه وهذا لانه قد عرف عادتهم انهم كانوا يوصون
بالنياحة والبكاء عليهم وخرق الجيب ولطم الوجوه
وخمشها وحلقها وحبس الابل على قبورهم وغير ذلك
من الامور التي نهى النبي صلى الله عليه عنها وانما قلنا انه
لا بد من ان يعذب عليه عقلا لكي يعلم انه انما يتصل العقوبة
به مستحقة وليست ظلما بل هو عدل لانه لو لا انه
لا بد من ان يعذب عليه لما عرف انه مستحق لما يتصل الله
من العقوبة عليه غير مظلوم فيه واعلم ان من خالف في هذه
المسئلة يقول لو كان عذاب القبر ثابتا لوجب اذا نبش
قبره ان يرى اثر العقوبة عليه ومعلوم خلاف ذلك وانه
المصلوب يبقى على الخشبة الزمان ولا يرى عليه من الاثر ولا يرى
عليه اثر العقوبة عليه فوجب ان يقال ان عذاب القبر
لا اصل له الجواب عن ذلك هو انا نقول قد ثبت بالدلالة
على ثبوت عذاب القبر فوجب القول به واما ما ذكره من
انه لا يرى عليه اثر العقوبة فيجوز ان يجعل الله من التحنيط ولا
يكون للعاقبة في حال الوقف ويجوز ان يخفي الله تعالى ذلك على
الناس اذا علم من حالهم انه لا يبقى ذلك القبر لما في العلم بذلك
من الصلاح ويجوز ان يخلق الله في الاجزاء الاصلية
الا انه يكون البعض الاخر ويخلق فيها الحياة والعقل
ليكون العقل ثم يعاقبه الله في الحياة المعاقبة على ما يستحق
ذلك فهو واما وقت عذاب القبر فلا دليل على التعيين
ويجوز ان يكون في كل ليلة لكن يقع في القبر ويجوز ان يكون بين النفختين
ولا دلالة على تعيين ذلك قطعا انما يكون في وقت دون
وقت فيجب التوقف فيه واما فائدة عذاب القبر فهي ان المكلف

اذا علموا ان الله تعالى لا يعاقب في القبر الكفار لم و ادا
الطاعات و اجتناب المعاصي و كان يجوز ان يكون الطفل
المكلفين في ادا الطاعات و اجتناب المعاصي و كان يجوز ان
يكون الطفل في ذلك السجن لو اعاده الله تعالى الى الدار الدنيا
الا ان السمع منع من ذلك ✻ و اعلم ان عذاب القبر يكون
منقطعا و الذي يدل عليه قوله تعالى و من ورائهم برزخ الى
يوم يبعثون و البرزخ الامر العظيم الهائل و قد قيل
هو القبر و هذا يدل على انقطاع عذاب القبر و يدل على
ذلك ايضا قوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا و عشيا
و هذا يدل على انقطاع عذاب القبر ✻ و اقوى الادلة في هذا الباب
هو انا قد علمنا ان الاجسام كلها تفنى و لا تبقى الا ذات الله
تعالى لقوله كل شيء هالك الا وجهه و قوله كل من عليها فان
و يبقى وجه ربك ✻ و اذا هلك كل جسم لا يبقى هناك من
يعذب فيدل هذا على انقطاع عذاب القبر ✻ و اعلم
ان الله تعالى يجوز ان يزول عذاب القبر فيعاقبهم الا
ان السمع قد ورد به فحمل ذلك الى ملكين اسم احدهما
و الاخر منكرا يأتيانه فيسألانه و يبشرانه اما بالجنة
او بالنار فان قيل يقولون منكر و نكير من اسماء الذم
و كيف يجوز ان يوقع على ملائكة الله تعالى مع انهم لا
يستحقون الذم ✻ الجواب عن ذلك هو انا نقول
انهم ليس يقصد بذلك الذم و انما يقصد به معناهما

و فائدتهما و هو ان الميت المقبور ينكرهما فلا يعرفهما
فهذا كما يقال انكرت فلان و فلانا فهو منكر و اما النكير
فهو بمعنى منكر و فعيل بمعنى مفعل يرد و رد كما يقال حكيمة
دهر و كما حسيب و قال الشاعر و قصيدة تأتي
الملوك حكيمة اي محكمة ✻ هذا كما انا نسمي خزنة جهنم زبانية
و لا نقصد بذلك الذم و انما نقصد به معناه و فائدته
و هو انهم يزبنون اهل النار في النار فصار ذلك بمنزلة هذا
كما ان العرب يسمون اولادهم كلبا و صخرا و حربا و غير
ذلك و لا يقصدون بذلك الذم بل يقصدون به الفائدة فحسب
كذلك هاهنا فهذه جملة القول في هذا الباب ✻ ✻

فصل ثم بين رحمه الله من بعد الكلام في
احكام الاخرة ✻ من ذلك الموازين و جملة القول في ذلك
ان الموازين جمع ميزان و الميزان ماله كفتان يوزن بهما الاشيا
و نحن نقول ان الموازين و جاء القاضي الناس و قالوا الموازين لا اصل
لها و هذا لا وجه له لان الموازين مما قد نطق به كتاب الله تعالى
و نضع الموازين القسط ليوم القيامة الى ما اشبه ذلك
بعد القول به فان قيل ما انكرتم ان الميزان اذا ذكر فالمراد به العدل
و الميزان بمعنى العدل قد ورد في كتاب الله تعالى قال الله تعالى و انزلنا
معهم الكتاب و الميزان اي العدل ✻ و الجواب عن ذلك
هو انا نقول الميزان في المعنى الذي ذكرناه حقيقة و اذا
استعمل بمعنى العدل فهو مجاز و كلام الله تعالى اذا امكن
حمله على الحقيقة لا يحمل على المجاز الا بدليل و مانع
فان قيل ما انكرتم ان هاهنا مانعا و هو ان اعمال العباد

اعراض لا بقاء لها فيما الوزن فقيل له هذا لا يصح لان الله تعالى
يجوز ان يضع في احدى الكفتين صحائف الطاعات وفي
الاخرى صحائف المعاصي فايهما رجح فهو من اهله ح ومن
ذلك المسائلة والمحاسبة والوقوف ح اما المحاسبة
فقد نطق به الكتاب قال الله تعالى فسوف يحاسب
حسابا يسيرا وليس محاسبته القديم تعالى مع العباد لمحاسبة
العباد بعضهم مع البعض لان تكون محاسبته بان يخلق
في بعض اعضاء الواحد منا حروفا يسمع ما له وعليه وتكون
محاسبته مع واحد كمحاسبته مع الجميع ولهذا قال
ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة ومن هاهنا جعل
مشايخنا رحمهم الله دلالة على ان الله تعالى لا يجوز ان يكون جسما
لانهم قالوا لو كان جسما لكانت محاسبته مع الخلائق الا
كمحاسبة الخلائق بعضهم مع البعض فلما علمنا ان محاسبته
للواحد كمحاسبته للجميع علمنا انه لا يجوز ان يكون جسما ولهذا
قال تعالى ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة ح واما
المسائلة والوقوف فانهما مما قد نطق به كتاب الله تعالى
قال الله تعالى فوربك لنسألنهم اجمعين وقال ليسأل الصادقين
عن صدقهم الى ما اشبه ذلك وقال وقفوهم انهم مسؤولون
وقد ورد بذلك اخبار عن النبي الرسول صلى الله عليه وآله ح
ومن ذلك نشر الصحف وانطاق الجوارح والصراط ح
اما نشر الصحف فقد نطق به كتاب الله تعالى قال الله تعالى
واذا الصحف نشرت وقد ورد به اخبار ايضا عن رسول الله
صلى الله عليه وقد قال الله تعالى يوم تشهد عليهم

السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون وفي هذا
تكون على ضربين احدهما بان يخلق الله تعالى في بعض اعضائه
حروفا فاسمع الشهادة عليه والثاني بان يخلق في بعض
اعضائه حياة لا تكون للحيا الاموات ثم يخلق فيه الحياة
ويخلق فيه العقل والحكمة فيضطره الى الشهادة عليه ح
والاول اقرب لان الله تعالى قال حكاية عن هذه الاعضاء انهم يقولون
انطقنا الله الذي انطق كل شيء والانطاق هو فعل المنطق
فيقتضي ان يكون هذا الكلام من فعل الله تعالى بان يخلق حروفا في
بعض اعضائه يتضمن الشهادة عليه ويكون الكلام اليه
هو الناطق به ح واما الصراط فهو طريق بين الجنة والنار
يسهل سلوكها الى اهل الجنة ويصعب سلوكها على اهل النار
وهذا مما قد نطق به الكتاب وورد به اخبار عن النبي صلى الله عليه
وليس القول بما يقوله الحشوية لانهم يقولون ان الصراط
ادق من الشعر واحد من السيف لان ما هذا حاله
لا يكون طريقا ولا سار فيه المرور ومن الناس من ذهب الى
ان المراد بالصراط انما هو الادلة الواضحة فالوا الصراط
بمعنى الدلالة وقد ورد في اللغة ح قال الشاعر امير المؤمنين
على صراط اذا اعوج الموارد مستقيم ح ومنهم من
ذهب الى ان المراد بالصراط انما هو العبادات الموصلة الى ثواب
الله تعالى وحمل الآية على ما ذكرنا حقيقة على ما قالوه مجاز
واذا امكن حمله على الحقيقة لا يجوز ان يصرف الى المجاز والفائدة
في الموازين والمسائلة والمحاسبة والوقوف ونشر الصحف
وانطاق الجوارح والصراط هو ان المكلف اذا علم ان الله تعالى
الله يفعل به كل ذلك في الآخرة يكون اقرب الى اداء الطاعات
والعد عن المقبحات فهذه جملة الكلام فيما يتعلق بالاصل
فصل ....

الرابع من الاصول الخمسة وبالله التوفيق والعصمة

فصل الغرض بهذا الفصل الكلام في
الاصل الخامس وهو الكلام في الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر وجملة القول في ذلك ان وجوب
الامر بالمعروف والنهي عن المنكر مما لا خلاف فيه عندنا سوا
كان هناك امام او لم يكن وخالفنا في ذلك بعض من
الامامية لانهم يقولون ان الامر بالمعروف والنهي
عن المنكر لا يجب الا اذا كان هناك امام مفترض الطاعة
وقولهم مدفوع بالاجماع من قبلهم ومن بعدهم والذي
يدل على وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر الكتاب
والسنة والاجماع اما الكتاب فقد قال الله تعالى
كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون
عن المنكر وقال حكاية عن لقمان انه قال يا بني وامر بالمعروف
وانه عن المنكر واما السنة فما روي عن النبي صلى الله عليه
انه قال ليس لعين ترى الله يعصى فتطرف حتى تغير وروي
انه قال لتامرن بالمعروف ولتنهن عن المنكر او ليسلطن الله
عليكم شراركم ثم يدعو خياركم فلا يستجاب لهم واما
الاجماع فظاهر واعلم ان الغرض بالامر بالمعروف والنهي
عن المنكر هو ان لا يضيع المعروف ولا يقع المنكر
فاذا تم ذلك بالامر السهل لم يجز العدول الى ما فوقه فاذا
تم ذلك بالقول اللين لم يجز العدول الى القول الخشن
واذا تم ذلك بالقول الخشن لم يجز العدول الى الضرب فاذا
تم بالضرب لم يجز العدول الى السيف فاذا لم يتم الا بالسيف

وجب العدول اليه والاذهاب به مع المنكر وهذا الوجهين
اثنين احدهما عقلي والاخر شرعي اما الدلالة
العقلية فهو انه اذا تم غرضه بالامر السهل كان العدول
الى الامر الصعب ضررا لا نفع فيه ولا دفع ضرر فيكون
عبثا قبيحا لا يجوز ان يفعله واما الدلالة الشرعية
فقوله تعالى وان طائفتان من المومنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما
فان بغت احداهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر
الله فالله تعالى امر باصلاح ذات البين ثم بالمقاتلة
ان لم تحصل الفئة الى امر الله وهذا يدل على انه اذا تم
غرضه بامر سهل لا يجوز العدول الى ما فوقه واعلم
لا خلاف في انه يعلم وجوب الامر بالمعروف والنهي عن
المنكر سمعا واختلفوا في انه هل يعلم عقلا ام لا فقال
الشيخ ابو علي يعلم عقلا وقال الشيخ ابو هاشم لا
يعلم عقلا وانما يعلم سمعا الا في موضع وهو ان يرى انسانا
يظلم احدا فيلحقه بذلك غم فانه يجب ان يدفع ذلك المنكر
عقلا والصحيح مذهب ابي هاشم وهو الذي يدل على ان
وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يعرف عقلا هو
انه لو كان كذلك لوجب ان يكون له وجه وجوب ولو كان
له وجه وجوب لما امكن الا الاشارة اليه وليس ههنا
وجه يمكن الاشارة اليه فثبت ان وجوب الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر لا يعرف عقلا فان قيل ولم قلتم انه
ليس له وجه وجوب قلنا لانه لا يخلو اما ان يقال يجب الامر
بالمعروف لكونه واجبا والنهي عن المنكر لكونه منكرا
قبيحا او يقال يجب لان لنا فيه نفعا او يقال يجب لان لنا في تركه
ضررا او يقال يجب لانه لطف ولا يجوز ان يقال يجب الامر

بالمعروف لكونه واجبا والنهي عن المنكر لكونه منكرا
لانه لو كان كذلك لوجب على الله تعالى ان يامر بالمعروف
وينهى عن المنكر على سبيل الالجاء اذ الوجه الوجوب حاصل
في حق القديم تعالى كما انه حاصل في حق الواحد منا وهو
كونه واجبا وكونه منكرا ومعلوم خلافه ولا يجوز ان
يقال يجب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لان لنا فيه نفعا
لان طلب النفع لا يجب فلا يجب الامر بالمعروف والنهي
عن المنكر لاجله ولا يجوز ان يقال يجب لان لنا في تركه ضررا
وذلك لانا نقول اذا كان في تركه ضرر يجب عقلا وليس
كلامنا في ذلك وانما كلامنا فيما ليس له في تركه ضرر نحو
ان يرى انسانا يشرب الخمر ويأكل الميتة والدم ولحم الخنزير
فانه لا يجب عقلا ولا يجوز ان يقال يجب لكونه لطفا وذلك
لانا نقول ان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فيه لطف لكن
لا نعلم كونه لطفا بالعقل وانما نعرف ذلك بالسمع
كما ان الصلاة يجب لكونها لطفا الا انا نعلم
كونها لطفا بالعقل وانما نعرف بالسمع فان قيل
اليس معرفة الله تعالى واجبة لكونها مصلحة ثم انا
نعرف كونها مصلحة ولطفا عقلا فهلا اجزتم مثله
في مسئلتنا الجواب عن ذلك هو انا نقول معرفة
الله تعالى واجبة لكونها لطفا في اداء الطاعات واجتناب
المقبحات من حيث ان الواحد منا اذا عرف ان له صانعا
صنعه ومدبرا دبره ان اطاعه اثابه وان عصاه عاقبه

كان اقرب الى اداء الطاعات واجتناب المقبحات ومثل ذلك
لم يثبت في مسئلتنا حتى نقول ان الواحد منا اذا امر بالمعروف
ونهى عن المنكر يكون اقرب الى اداء الطاعات واجتناب المقبحات
فافترقا من هذا الوجه ولان علي في هذه المسئلة
شبهة احدها وهو انه قال قد ثبت انه يجب الايتمار بالمعروف
والانتهاء عن المنكر فيجب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
الجواب عن ذلك هو انا نقول لهم لو كان كذلك لوجب
ان يجب على الله تعالى الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
لانه يجب على المكلف الايتمار بالمعروف والانتهاء عن المنكر
ومعلوم خلافه والثاني انه لو لم يجب عليه الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر لوجب ان يكون الله تعالى اباح تضييع المعروف
وارتكاب المنكر الجواب عن ذلك هو ان هذا لا يصح
لان المباح هو كل فعل عرف فاعله انه ليس له صفة زائدة
على حسنه او دل عليه والمنكر قبيح وكذا تضييع الواجب
قبيح فلا يجوز ان يصير مباحا واعلم ان المعروف على
ضربين احدهما واجب والاخر مندوب اليه اما ما كان
واجبا فالامر به واجب واما ما كان مندوبا اليه فالامر
به مندوب اليه ولا يكون واجبا لان حال الامر لا يزيد على
حال المأمور به فاذا لم يجب المأمور به فلان لا يجب الامر
به اولى واحرى وفارق الحال في ذلك الحال في القديم تعالى
حيث يجب عليه الامر بالنوافل وذلك لانه متى كلف يجب عليه
ازاحة العلة بخلاف الواحد منا واعلم ان الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر شرائط قد ذكرناها في صدر الكتاب ولا وجه
لاعادتها ونشترك في تلك الشرائط المعروف والمنكر

وانما لم يكن فيه موجب انه اذا لم يكف عن المنكر يكره عليه
بخلاف ما اذا لم يفعل المعروف فانه لا يكره عليه حتى
يفعله ، واعلم ان المنكر على ضربين احدهما يخصه
والاخر يتعداه ، اما ما يخصه فعلى ضربين احدهما يقع
لم اعتاده والاخر لا يقع الا باعتياده ، اما ما يقع
الا باعتياده فانه يجب النهي عنه عقلا وسمعا اما
عقلا فلان دفع الضرر عن النفس واجب واما سمعا
فلما روي عن النبي صلى الله عليه انه قال من قتل دون
ماله فهو شهيد هذا اذا لم يخف على نفسه ضررا
اعظم من ضرر المال المأخوذ منه فاما اذا خاف على نفسه
ضررا اعظم من اتلاف ماله فانه لا يجب وكما لا يجب لا
يحسن الا ان يخاف فوات زوجه او ذهاب المال كأن يكون
في مفازة ومعه شربة ما وخاف اخر ان يسلب منه
تلك الشربة واعلم انه اذا اخذ منه تلك الشربة
مات عطشا فانه يجب دفعه بكل حال ، واما ما لا يقع
الا باعتياده فهو كان يكون في المال مثل قارون وحاول
انسان غصب شيء من نصه منه فانه لا يجب النهي عنه
عقلا وانما يجب سمعا عند ابي هاشم ، واما عند ابي
علي فانه يجب النهي عنه سمعا وعقلا ، واما ما يتعداه
فعلى ضربين احدهما يلحق بنفسه غم والاخر لا يلحق بنفسه
غم ، اما ما يلحقه بنفسه غم فانه يجب النهي عنه عقلا وسمعا
بلا خلاف ، واما ما لا يلحقه بنفسه غم فانه لا يجب النهي عنه

عقلا وانما يجب النهي عنه سمعا عند ابي هاشم ، واما عند
ابي علي فانه يجب النهي عنه عقلا وسمعا ، ثم اورد رحمه
الله من اجزاء الكلام والنهي عن المنكر الذي يتعلق بالاعتقادات
وجملة الكلام في ذلك ان الواحد منا اذا اعتقد اعتقادا
باطلا فانه يجب النهي عنه ويمكننا ان ننظر الى اعتقاد
الغير بالعلم ما اعتقاد الغلوية اهو من مروان
وكذلك اعلم ان الواحد منا اذا درس طول عمره مذهبا
يعلم كونه معتقدا لذلك المذهب ضرورة فاذا كان
كذلك ثبت انه يمكننا ان نعلم كون الواحد منا معتقدا
ضرورة فيجب النهي عنه بالقول اللين ويقول له لا تعتقد
هذا الاعتقاد فانه باطل ويؤدي الى النار والهلاك
فان كف عن ذلك والا يجب الرجوع الى الخشن من القول واذا
لم ينته بالقول الخشن يجب الرجوع الى الضرب واذا لم ينته بالضرب
وجب الرجوع الى السيف اذا اظهر معه كلمة الكفر واذا لم
ينته الا بالسيف وجب الرجوع اليه والارهاب مع الامكان
ويجب ان يعرض عليه التوبة ثلثة ايام فان تاب والا قتل
ثم اورد رحمه الله بعد هذه الجملة الكلام فيمن يعتقد
اعتقادا باطلا واراد ان يتوب عنه كيف يتوب عنه وهذه
المسألة بباب التوبة اولى الا انه اوردها هاهنا فاوردناها
وتكلمنا عليها ، وجملة القول في ذلك ان ذلك الاعتقاد لا يخلو اما
ان يكون سرا بينه وبين الله تعالى لا يطلع عليه احد او يكون بينه
وبين الناس وقد اطلع عليه احد فان كان سرا بينه
وبين الله تعالى لا يطلع عليه احد يجب التوبة منه والندم
عليه لقبحه والعزم على ان لا يعود الى مثله في باب القبح
ويكفي ذلك في اسقاط العقوبة فان كان سرا بينه وبين الناس

وقد اطلع عليه احد فلا يخلو اما ان يتهم الله الدعوة ام لا يتهم اليه
الدعوة فان اتهم الله الدعوة فلا يخلو ايضا اما ان يكون قد احاله
احدا او لم يحله فان احاله احد وجب عليه ان يبين له بطلان ذلك
الاعتقاد اذا لم يكن هناك من يقوم مقامه في ابطال ذلك
الاعتقاد واما اذا كان هناك من يقوم مقامه في ابطال
ذلك الاعتقاد فانه لا يتعين عليه اللهم الا ان يكون في ابطاله
من جهته زيادة فائدة فحينئذ يتعين عليه فان اتهم الله الدعوة
ولم يحمه احدا او لم يتهم الله الدعوة ولا كان ظهر للناس ذلك
يجب اظهار التوبة والندم عليه وان اتهم الله التصنيف فلا
يخلو اما ان يكون قد ظهر للناس او لم يظهر للناس فان لم يظهر للناس
وجب ابطاله اما بالاحراق او بالخرق او نحو ذلك وان ظهر
للناس وامكن استرداده وجب استرداده وابطاله وان
لم يمكن استرداده وجب عليه ان ينقضه اذا لم يكن هناك
من يقوم مقامه في نقضه واما ان كان هناك من يقوم مقامه
في النقض فانه لا يتعين عليه اللهم الا ان يكون في نقضه من جهته
زيادة فائدة فحينئذ يتعين عليه ثم اورد رحمه الله بعد
هذه الجملة الكلام فيمن اخطأ في فتواه وجملة القول فيه
ان من افتى ثم اخطأ في فتواه لا يخلو اما ان يكون الخطأ فيما الحق
فيه واحدا او يكون من باب ما يتعلق بالاجتهاد فان كان فيما الحق
فيه واحد يجب ان يبين للمستفتي انه اخطأ وان الصواب كذا وكذا
وان كان ذلك الفتوى مما يتعلق بمسائل الاجتهاد فلا يخلو اما ان يكون
قد وفى الاجتهاد حقه او لا يكون قد وفى الاجتهاد حقه فان
لم يكن وفى الاجتهاد حقه يجب ان ينظر في طريقة الاجتهاد ويوفي
النظر حقه ثم يفتي بما هو صواب وان كان قد وفى الاجتهاد حقه

ثم لاح له وجه اخر لا يجب عليه ان يطلبه ويقول الصواب هذا
ولكنه اذا رآه يجب ان يقول له ان كتب بطلان فيما فعل كتب
وكتب وعلى الوجهين فلا لوم على المستفتي اذا عمل بما افتى
له لانه لا طريق له الى معرفة ذلك والواجب عليه في مثل
ذلك التقليد واما الحاكم اذا حكم بما يكون الحق فيه
واحدا واخطأ يجب ان ينقض ذلك الحكم وان كان قد حكم بما يكون
من باب الاجتهاد ووفى الاجتهاد حقه ثم لاح له وجه
اخر من الاجتهاد فلا يخلو اما ان يكون ذلك قبل الحكم او بعده
فان كان قبل الحكم يجب ان يحكم على الوجه الذي لاح له وان كان
بعد الحكم فلا يجوز له ولا لغيره ان ينقض ذلك الحكم جملة
جملة الكلام في هذا الفصل

فصل الغرض بهذا الفصل الكلام في الامامة

ووجه اتصال هذا الفصل بباب الامر بالمعروف والنهي
عن المنكر هو ان الامام انما يجب ان يكون ليأمر بالمعروف
وينهى عن المنكر واعلم انه يجري في الكلام انه يجب معرفة
الامام على المراد من ذلك انه يجب معرفة امامة من تقدم
لنا كما معرفة امامة من تاخر الى زيد بن علي عليه السلام والاختلاف
في ذلك الا ما يحكى عن قاضي القضاة علي بن عبد الله لانه
قال لا يجب معرفة الامامة وقد استبعد السيد رحمه
الله هذه الحكاية عنه مع محله من العلم ويدل على ان المراد
به انه لا يجب على كل احد معرفة الامام وانما يجب على
العلماء والائمة واعلم ان الامامة مبنية على ثلاثة
مواضع احدها الكلام في حقيقة الامام والثاني الكلام
فيما يقوم به الامام والثالث الكلام في صفات الامام

وخصاله ع والرابع الكلام في طرق الامامة والخامس
الكلام في نعت الامام ع اما الكلام في حقيقة الامام
فجملة القول في ذلك ان الامام في اصل اللغة عبارة عن المقدم
القوم ولهذا يقال فيمن يصلي بالناس انه امام ع واما في
اطلاق اهل الشرع فالامام من له ان يقوم بامر الامة ويتصرف
فيهم على وجه لا يكون فوق يده يد وانما قلنا على وجه لا
يكون فوق يده احترازا عن المتولي من جهة الامام فان له ان
يتصرف في امر الامة ولكن ليس بامام لان فوق يده يد
الامام ع واما الكلام فيما يقوم به الامام فجملة القول
في ذلك ان الامام انما يحتاج اليه لحفظ البيضة والقيام لع
بامر الامة وقطع الخصومات وفصل الحكومات واعوال
الشهود واقامة الحدود وسد الثغور هذا ما لا يجوز
ان يقوم به الا الامام ع واما ما يجوز ان يقوم به الامام وغيره
فهو كل الامر بجميع انواع المعروف والنهي عن انواع المنكر
الا انه اذا كان هناك امام كان اولى ع ومن ذلك المقاتلة
للكفار اذا وردوا ديار المسلمين ولا خلاف في ذلك
وانما اختلفوا في الغزو الى ديار الكفار انه هل يجوز ان يقوم به
غير الامام ام لا وذهب بعضهم الى انه لا يجوز ان يقوم به
غير الامام وذهب بعضهم الى انه يجوز ان يقوم به غير الامام
الا انه اذا كان هناك امام كان اولى به وهذا هو الذي
اختاره السيد الامام المؤيد بالله قدس الله روحه وذهبت
الامامية الى ان الامام انما يحتاج اليه ليعلم من جهته
الشرع وهذا لا يصح لان الامام لو كان يحتاج اليه

لهذا الوجه لما جاز غيبة الامام طول عمره المديد ولقد
قلنا انا نضطر الى معرفة الفقه والشرعيات بالكتاب والسنة
والاجماع فلا يمكن ان يقال انه يحتاج الى الامام لكي يعلم من جهته
الشرع ع واما الكلام في خصال الامامة فجملة القول
في ذلك انه يجب ان يكون من منصب مخصوص ولا خلاف في ذلك
الا خلاف الخوارج لانهم قالوا لا يجب ان يكون من منصب مخصوص
بل كل احد من الامة يصلح للامامة والقائلون بالمنصب
مختلفون فيه فعندنا انه يجب ان يكون من منصب الحسن او من
منصب الحسين ع وعند المعتزلة انما يجب ان يكون من منصب
قريش واحتج المعتزلة بما روي عن النبي انه قال ع سيعدها بني
سنها عده الائمة من قريش وهذا يدل على ان المنصب يجب
ان يكون من قريش ع والجواب عن ذلك هو انا نقول انا
نحن لا ننكر هذا الخبر ولكنا نقول ليس يصلح لهذا الامر كل واحد
من قريش وانما يصلح اذا كان من منصب الحسن او من منصب
الحسين لان ما قلناه هو الذي عليه الاجماع وما قالوه فيه الخلاف
فنحن تمسكنا بما عليه الاجماع وتركنا ما فيه الخلاف ونعتبر
شروطا اخر غير ذلك ويجمع تلك الشروط ان نقول يجب ان
يكون يصلح للامارة حتى يجيش في الحروب ويهتدي
الى السياسات وان يكون افضل اهل زمانه او كافضلهم
ع والذي يدل على ثبوت هذه الصفة ما روي عن عبد الرحمن
ابن عوف لما قال لعمر امدد يدك اباي‍عك فقال له عمر
ما سمعت منك فهة في الاسلام غير هذا اتقول هذا لي
وابو بكر حاضر وهذا يدل على ان الامام يجب ان يكون
افضل اهل زمانه او كافضلهم ويجب ان يكون مجتهدا ولا
خلاف في ذلك بل هو اجماع واما الخلاف فللقاضي انه هل

يجب ان يكون مجتهدا ام لا وذهب بعضهم الى ان القاضي يجب
ان يكون مجتهدا وذهب ابو حنيفة الى انه لا يجب ان يكون
مجتهدا وقال شيخنا قاضي القضاة رحمه الله بعده
الحاكم به عنه مع محله من العلم وتاول على انه ان اراد به انه لا يجب
ان يكون حافظا لكتب الفقه وضابطا لها بل اذا كان يمكنه
رد الفرع الى الاصل يكفي ذلك في انه يصلح للقضاء
ويجب ان يكون عالما بعلوم العقل وعالما بالله تعالى وبصفاته
وبما يجوز عليه وما لا يجوز عليه وان يكون عالما بكتاب الله
وسنة رسوله ويجب ان يكون عالما بالمعاني والاجماع
والناسخ والمنسوخ والمجمل والمبين ليمكنه رد الفروع
الى الاصول ويجب ان يكون عدلا مرضيا ذا امانة وديانة
وذلك لانه ينصب لحفظ الاموال والدماء والفروج ولا يجوز
ان ينصب لهذه الامور مع انه لا يكون بالصفة التي ذكرناها
ولهذا قلنا انه لا يجوز التولي من جهة الظلمة في القضاء
وذلك لانه يقدح في ديانته وامانته ويعد الله على اصناف
في ذلك وبعد فانهم بمنزلة قطاع الطريق فكما انه لا
يجوز التولي من جهة قطاع الطريق وكذلك لا يجوز التولي
من جهتهم وبعد فانه ليس لهم انفاذ الاحكام فكيف يجوز
التولي من جهتهم هذه الامور فصل واما الكلام
في طريق الامامة فجملة القول في ذلك ان طريق الامامة عندنا
في الائمة الثلاثة النص وفي غيرهم الدعوة والخروج
وذهب اصحابنا المعتزلة الى ان طريق الامامة العقد
والاختيار وذهبت الامامية الى ان طريق الامامة

النص الجلي وذهب الزيدية العباسية الى ان طريق
الامامة الارث وقالوا ان النبي صلى الله عليه وآله
عن ابنته وعمه وابن عمه فالابنة لا تصلح للامامة وابن العم
لا يرث مع العم فيجب ان تكون الامامة للعباس بن عبد
المطلب ومنهم من ذهب الى ان طريق الامامة الغلبة
وهم الخوارج واما الدليل على ان طريق الامامة في
الائمة الثلاثة النص فسنبينه من بعد واما الدليل
على ان طريق الامامة فيمن عداهم الدعوة والخروج فهو
الاجماع وذلك ان الامة اجمعت على ان الامام لا بد من ان
يباين الظلمة ويدعو الناس الى نفسه ويأمر بالمعروف
وينهى عن المنكر وليس مرادنا بالدعوة والخروج الا هذا
وان كان بعضهم قالوا يحتاج الى امر زائد على هذا والقائلون
به لا دليل لهم يمكنهم ان يستدلوا عليه وبعد فان
طريق الامامة لا يخلو اما ان يكون العقد والاختيار او يكون
النص او يكون الارث والغلبة او يكون الدعوة والخروج
لا يجوز ان يكون طريق الامامة العقد والاختيار لما
نبينه من بعد ولا يجوز ان يكون طريق الامامة النص
لان القائلين به لا نص لهم يمكنهم ان يسندوه الى من يقع
العلم بخبرهم وان كانوا الان يروون الخبر الا انهم في الاصل
عدد لا يقع العلم بخبرهم ومن نظر في اخبارهم وفتش
عنها عرف صحة ما قلناه ولا يجوز ان يكون طريق الامامة
الارث والغلبة بالاجماع وفساده ظاهر فلم يبق
الا ان يكون طريق الامامة الدعوة والخروج واما
اصحابنا المعتزلة فانهم يحتجون بوجوه تدل على ان طريق
الامامة العقد والاختيار احدها هو انهم قالوا

ان الامامة عقد من العقود بل هو من اشرف العقود
ولا بد في العقد من عاقد ومعقود له ولا يثبت ذلك
الا اذا كان طريق الامامة العقد والاختيار واما اذا
كان طريقها الدعوة والخروج لا يثبت لا العاقد
ولا المعقود له ¤ والجواب عن ذلك هو انا نقول
لهم ان الامامة عقد من العقود بل هو من اشرف العقود
وانه لا بد فيه من عاقد ومعقود له ولكن لا يجوز ان يكون
العاقد هو الذي يعقد لنفسه ذلك بالدعوة والخروج
فيكون اماما بالدعوة والخروج وهذا كما ان النذور
والايمان كلها عقود والرجل ان يعقدها لنفسه
كذلك في مسئلتنا ¤ والثاني هو انهم قالوا ان
الدعوة والخروج من حكم الامامة فلا بد من ان يكون
قبل ذلك اماما ولا يكون اماما الا بطريق العقد
والاختيار ¤ الجواب عن ذلك هو انا نقول لهم
نحن لا نسلم لهم ان الدعوة والخروج من حكم الامامة
بل هو مما يثبت به الامامة وبه يجب على المسلمين طاعته
والثالث هو انهم قالوا ان الدعوة والخروج لا يجوز
ان يكون طريقا الى الامامة لانه لو كان كذلك
لوجب في رجلين اذا خرجا ودعيا في زمان واحد
يجب لا يتقدم دعوة احدهما على دعوة الاخر
ان يكونا امامين وهذا خلاف الاجماع لان الامة
اجمعت على انه لا يجوز ان يكون في الزمان الواحد
امامان ولا يمكن ان يقال انه لا ينعقد

امامتهما لان الامة اجمعت على انه لا يجوز ان يخلو الزمان من امام
فلم يبق الا ان يقال انه ينعقد امامة احدهما ولا ينعقد امامة
الاخر ولا ينعقد امامة الا بالعقد والاختيار ¤
الجواب عن ذلك هو انا نقول لهم لا يمتنع ان يكون الرجلان
يدعيان الامامة ويخرجان ويدعيان في زمان واحد في وقت
يجب لا يتقدم دعوة احدهما على دعوة الاخر مع ان
كل واحد منهما يصلح للامامة ولو اتفق فان احدهما
سبقه بالدعوة فان القران يحرف يدعي هذا الدعي ذلك الحال
فانهما لا يصلحان للامامة فانهما اذا اشتغلا في ذلك فكلما
خرج احدهما خرج الاخر علم بذلك ان غرضهما ليس هو الاخرة
بل غرضهما الدنيا ومن كان غرضه الدنيا لا يصلح للامامة
فضلا عن ان ينعقد امامته بالخروج ولو اتفق ان يكون غرضهما
الدين فانه لا ينعقد امامة واحد منهما ¤ وهذا كما ان
الوليين اذا زوج كل واحد منهما وليته من رجل في وقت واحد
فانه لا ينعقد نكاحهما كذلك في مسئلتنا ¤ واما قولهم
من انه يلزم ان يبقى الزمان خاليا من الامام وان ذلك باطل بالاجماع
وذلك لانا نجوز ان يبقى الزمان خاليا من امام متصرف
وانما نجوز ان يخلو الزمان ممن يصلح للامامة ¤ وبعد فانا
نقول لهم هذا ينعكس عليكم في جماعتين عقد كل واحد
منهما لاخر يجب لم يتقدم عقد احدهما وبيعته على عقد
الاخر وبيعته فانه لا يجوز ان يكونا امامين ولا ان لا ينعقد
امامتهما بالاجماع لانه يبقى الزمان خاليا من الامام وذلك
لا يجوز بالاجماع ¤ فان قالوا نحن نقول لا يجوز ان يبقى

الزمان خاليًا ممن يصلح للامامة وما حاوه من امام متصرف
فهو جاير فلتم ما رضوا امنا بمثله حتى نقول بمثل ما قلتموه
في مسئلتنا ج والذي يدل على ان العقد والاختيار لا
يجوز ان يكون طريقًا للامامة هو انه لو كان طريقًا للامامة
لوجب ان يكون عليه دليل ولا دليل يدل على ذلك لان
الدليل اما ان يكون عقليًا او سمعيًا ولا دليل من جهة
العقل يدل على ان طريق الامامة انما هو العقد والاختيار
والدلالة السمعية اما ان يكون هو الكتاب والسنة والاجماع
ولا دليل يدل على ذلك لا من جهة الكتاب ولا من جهة السنة
ولا من جهة الاجماع فلا يجوز ان يكون العقد والاختيار
طريقا للامامة ج واما اصحابنا المعتزلة فانهم يحتجون
باجماع الصحابة على ان العقد والاختيار طريق الامامة
ويقولون ان اجتمع ستة في سقيفة بني ساعدة ابو بكر
وعمر وعثمان وابو عبيدة بن الجراح وسالم مولى ابي حذيفة
واسيد بن سعد واختاروا واحد منهم هذا الامر لابي
بكر ورضي به الصحابة وبايعوه على ذلك وهذا ادل
على ان العقد والاختيار طريق للامامة وكذلك
عمر جعل الامر شورى بين ستة علي وعثمان وعبد الرحمن
بن عوف وعمار بن ياسر وطلحة والزبير واجمعوا
فقال عبد الرحمن بن عوف لعلي بن ابي طالب عليه
السلام امدد يدك ابايعك على ان تعمل بكتاب الله وسنة
رسوله وسنة الشيخين فقال علي عليه السلم اما كتاب

الله وسنة رسوله فنعم واما سنة الشيخين فلا فقال
لعثمان امدد يدك ابايعك على ان تعمل بكتاب الله وسنة رسوله
وسنة الشيخين فقبل عثمان ذلك وهذا يدل على ان
العقد والاختيار طريق الامامة ج قالوا لعل المعتزلة
امتناع علي عليه السلم من قبول سنة الشيخين وقبول
عثمان له هو لان اجتهاد امير المومنين عليه السلم كان مخالفا
لاجتهادهما ولا يجوز للمجتهد ان يعمل على اجتهاد غيره
ولا العمل على اجتهاد نفسه ج واما عثمان فانه علم ان اجتهاده
موافق لاجتهادهما فلهذا قبل ذلك ج الجواب
عن ذلك هو ان نقول لهم ان هذا الذي ذكرته مبني على اجماع
الصحابة على بيعة ابي بكر ونحن لا نسلم اجماع الصحابة
على ذلك واحد لم يدع الاجماع على ذلك وانما الذي قاله
المعتزلة هو ان التابعين كانوا بين مبايع وبين راض وبين
ساكت سكوت الرضى فيجب ان يكون اجماعا على بيعته
وهذا لا يكون اجماعا لان السكوت انما يدل على الرضى
اذا كانت الاحوال سليمة فلم تكن الاحوال هناك سليمة
فلا يمكن ان يقال ان السكوت ثم دليل الرضى وان قيل
وما هذه الاحوال التي ادعيتموها وقلتم السكوت معها
لا يدل على الرضى قيل له هو انه حدث هناك احوال
من التحمل والالحاح يجوز لذي من ان عمار واصحابه وسلمان
استخف به وفاطمة هجموا على دارهم لما امتنع امير المومنين
من البيعة وسعد بن عبادة اضطر الى مفارقة المدينة
لترك بيعتهم فقتل وقيل فيه سحر ونسب الى الجن وهي

وقد قلنا سعد للخروج سعد بن عبادة من مساه ببيعتهم
ان فلم يحط فوائده م وغير ذلك من كثير فلا يمكن ان
يقال انه كان مع هذه الاحوال يدل على الرضى م
واما دخول امير المؤمنين في الشورى فلا يدل على ان
العقد والاختيار طريق الامامة لانه انما دخل فيه لطلب
حقه ولو بويع له فيه [redacted] لم يكن استدل على انه
لم يكن اماما قبله كما ان دخول الرسول صلى الله عليه
في بيعة الرضوان لم يدل على انه لم يكن نبيا من قبل وانما
صار نبيا بالبيعة كذلك في مسئلتنا م ولقد قال لنا
لهم لا فرق بين من يدعي الاجماع على بيعة ابي بكر وبين من
يدعي الاجماع على بيعة معوية بعدما قاد به الحسن عليهما
السلم وكل ما يمكن ان يبين به ان الاجماع لم يحصل
على بيعة معوية يمكن ان يبين به ان الاجماع لم يحصل على بيعة
ابي بكر م ولقد قال الصحابة كما اجمعت على بيعة ابي
بكر فانما اجمعت على قتل عثمان فيجب ان يكون قتل عثمان
حقا وانهم لا يقولون بذلك م واختلف شيخانا ابو علي وابو هاشم
في جماعة عقد كل واحد منهما لآخر بحيث لم يكن يعلم احدهما
بتقدمه على بيعة الاخر قال الشيخ ابو هاشم لا ينعقد
امامتهما انما لا ينعقد نكاح الوليين اذا زوج كل واحد
منهما من رجل في وقت واحد وقال الشيخ ابو علي انه ينعقد
الا انه لا يصح م وهذا لا يصح لان الاجماع حصل على خلافه او ذلك
ولا خلاف في انه لا يجوز ان يكون في الزمان الواحد امامان الا ما

حكي عن الناصر عليه السلام انه يجوز ان يكون في الزمان
امامان اذا كان كل واحد منهما في اقصى بلاد العالم
بحيث لا يتصل خبر احدهما الى الآخر م فصل في
تعيين الامام وجملة القول في ذلك ان الامام عندنا
بعد رسول الله صلى الله عليه امير المؤمنين علي بن ابي طالب
عليه السلم ثم الحسن ثم الحسين عليهما السلام
ثم زيد بن علي ثم يحيى بن زيد ثم من سار بسيرتهم وسلك طريقهم
من اولادهم كابرهيم وعبد الله ومحمد ابني عبد الله عليهم السلام
وغيرهم م وذهبت اصحابنا المعتزلة الى ان الامام بعد
رسول الله صلى الله عليه ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي
ثم كل من قرشي اذا اجتمع فيه خصال الائمة م وذهبت
الامامية الى ان الامام بعد رسول الله صلى الله عليه علي
بن ابي طالب ثم الحسن ثم الحسين ثم من بان من اولاد الحسين
الى الائمة الاثني عشر فصل الغرض بهذا الفصل
الكلام في ان الزمان لا يجوز ان يخلو من امام متصرف وجملة
القول في ذلك لا يجوز ان يخلو الزمان من امام عندنا والمراد بالشر
بقولنا انه لا يجوز ان يخلو من امام متصرف ان ذلك لا يوجد
ووجوها بحصوله وانما معناه انه لا يجوز ان يخلو ممن يصلح للامامة
وهذا مما لا خلاف فيه واختلف مشايخنا رحمهم الله في ان
ذلك يعرف سمعا او عقلا وعندنا ان ذلك يعرف
سمعا وذهب مشايخنا البغداديون الى ان ذلك يعرف عقلا
واليه ذهبت الامامية وذهب عباد الى انه يكون
حثا على العمل فلعامل ان يذهب الى ان لم امامة الماشي

حراً على الجهل والذي يدل على فساد مذهبهم هو انه لو كان يعرف
عقلاً انه لا يجوز خلو الزمان من امام لوجب ان يكون الله قد نص
وعليه دليل ولا دليل من جهة العقل يدل على ذلك ع
فان قيل ولم قلتم انه ليس هاهنا دليل من جهة العقل
يدل على ذلك ع قيل له لانه لا يخلو اما ان يكون الوجه
الذي يقصد لذلك يرجع الى الدين او يرجع الى الدنيا وما يرجع
الى الدنيا اما ان يكون جر المنفعة او دفع المضرة اما
جر المنفعة فما يمكن ان يشار اليه هو ان يقال انه يجب
الامام لكي يعرفنا ما ينفعنا من الاغذية والاشربة
والاطعمة وهذا لا يصح لان جر المنفعة ليس بواجب فكيف
يجب له امام لاجله ع وبعد فانه يمكننا معرفة ذلك
بضرب من الاختبار ولا يحتاج الى الامام من لاجله ع وايضا
ولو كان يحتاج الى الامام من هذا الوجه لما جاز غيبة الامام
طول هذه المدة وبعد فان كثيرا من الاحيا يعيشون
من دون ان يكون هناك امام يعرفهم ما ينفعهم من الاغذية
والاطعمة والاشربة ع وبعد فانه يمكننا معرفة
ذلك بالامام الاول ولا يحتاج الى الامام الثاني والثالث
واما ما يرجع الى دفع المضرة فهو ان يقال يحتاج الى الامام
لكي يعرفنا ما يضرنا من الاطعمة الضارة والمسمومة
القاتلة ولا يجوز ان يقال يحتاج الى الامام لاجل ذلك لهذه
الوجوه التي ذكرناها وهو انه يمكننا معرفة ذلك
بضرب من الاختبار ولا يحتاج الى الامام لاجله ع وايضا
ولو كان الامام يحتاج اليه لهذه الوجوه لما جاز غيبته

طول هذه المدة وبعد فانه يمكننا معرفة ذلك من الامام
الاول فيجب ان لا نحتاج الى الامام الثاني ع وبعد فان كثيرا
من الاحيا يعيشون من غير ان يكون هناك من يعرفهم
ما يضرهم من الاطعمة وما جاز مثله في مسلمين ع
واما ما يرجع الى الدين فاما ان يقال يحتاج اليه في نفس التكليف
او يقال يحتاج اليه مصلحة ولطفا لا يجوز ان يحتاج اليه
في نفس التكليف لان حسن التكليف موقوف على الاقدار
والتمكين والالة وغير ذلك والامام ليس بشيء من هذه الامور
فلا يجوز ان يقال التكليف لا يحسن من دونه لانا قد علمنا انه
اذا اهملت هذه الشرائط لا يحتاج الى الامام لكي يكلفنا الله الشرائع العقلية
ولا يجوز ان يقال يحتاج الى الامام لكونه مصلحة ولطفا في
التكاليف العقلية لانا لا نعلم كون الامام لطفا من جهة
العقل فيجوز ان يكون لطفا فيها ويجوز ان لا يكون لطفا
فيها ع ولا يجب ان يكون لطفا فيها الا بالدلالة السمعية ع
فان قيل ما انكرتم ان الامام يحتاج اليه هاهنا لاجل ما
لا يجوز ان يقوم بها كل احد فيحتاج الى الامام ليقوم بهذه
الاحكام قيل له هذه الاحكام شرعية والامام الذي يحتاج اليه
ليقوم بهذه الاحكام يجب ان يكون طريق معرفته
الشرع ع فان قيل ما انكرتم ان الامام يحتاج اليه لحفظ الشريعة
وكل زمان لا يخلو عن شريعة فكذلك لا يجوز ان يخلو من حافظ
لها ع قيل له هذا لا يصح وذلك لانا لا نسلم ان الزمان
لا يجوز ان يخلو عن شريعة بل يجوز في الزمان ان يخلو عن شريعة
وذلك لان الشرائع من باب الالطاف والمصالح وما يكون
من باب المصالح يجوز ان يختلف الحال فيه فيجوز ان يكون مصلحة

في وقت ويجوز ان لا يكون مصلحة في وقت اخر فيجب في الزمان
اذا خلا عن السر لعنه ان يخلو عن الامام ه فان قيل لم لا
يجوز ان يحتاج الى الامام لكي يدعو الناس الى جنسه ه قيل له هذا
لا يصح لان ذلك مما يحصل بالمذكرين والواعظين والاحتياج الى
الامام لاجله ه فان قيل اذا قلتم ان وجوب الامام انما
يعرف سمعا لا بالعقل فما الدلالة السمعية عليه ه قيل له
الدلالة السمعية هي دلالتان اثنان ه احدهما ان الصحابة
بعد رسول الله صلى الله عليه اضطربت الاضطراب
الشديد واجمعوا على انه يجب ان يكون لهم امام ليقوم
بامر الامة واجماعهم حجة ه والثاني هو ان ههنا احكاما
شرعية لا يجوز ان يقوم بها كل احد فيحتاج الى امام معين
ليقوم بهذه الاحكام ه واعلم ان الطريق الى الامام
عندنا في الائمة الثلثة انما هو النص وفي غيرهم الدعوة والخروج
اذا كان من اولاد الحسن والحسين واجمع فيه الشرائط
وذهبت الامامية الى ان طريق الامامة النص في الائمة الاثنى عشر
وذهبت العباسية الى ان طريق الامامة الارث قالوا
مات النبي صلى الله عليه عن ابنه وابن عم وعم والبنت لا يستحق
وابن العم لا يرث مع العم فيجب ان يكون الامامة للعباس بن عبد
المطلب وفي الناس من ذهب الى ان طريق الامامة في ابي بكر
هو النص وهو مذهب البكرية الكرامية والله دهم الحسن
البصري واحتجوا في ذلك بوجهين ه احدهما هو انهم قالوا
ان النبي صلى الله عليه قدم ابا بكر للصلوة في مرضه
الذي توفي منه وهذا يدل على انه اقامه مقام نفسه
في امر الامة وانه يجب ان يكون اماما مفترض الطاعة ه ه

والثاني هو انهم قالوا قال الله تعالى قل للمخلفين من الاعراب
ستدعون الى قوم اولي باس واولو الباس هم الروم وفارس
والذي دعا الى قتال الروم هو ابو بكر والذي دعا الى قتال
فارس هو عمر وهذا يدل على ان لهم التصرف في امر
الامة فيجب ان يكونوا ائمة يجب على المسلمين طاعتهم ه
الجواب عن ذلك هو انا نقول لهم اما ما تلقموه اولا فمن
اخبار الاحاد الذي ليست صحتها ولا نسلم لهم انه لو صح لدل
على انه امام كما في تقديم غيره قال النبي صلى الله عليه كلما غزا
قوما قدم واحدا لا يدل على انه اقامه مقام نفسه
في امر الامة وانه امام كذلك ههنا ه واما ما ذكروه ثانيا
فالنص لا يصح لانا نقول قوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب
ستدعون الاية لا يدل على ما قالوه بل يجوز ان يقال ان ذلك كان
امير المؤمنين عليه السلام اولي باس اهل الناس هم اهل صفين
والخوارج واصحاب الجمل لانهم هم الذين غلبوا على الروم وفارس
والذي دعاهم الى قتالهم هو علي بن ابي طالب عليه السلام فيحمل
ذلك على امير المؤمنين عليه السلام ه وذهب
المعتزلة الى ان طريق الامامة العقد والاختيار واحتجوا
في ذلك بان قالوا ان طريق الامامة لا يخلو اما ان يكون النص او العقد
او الاختيار لا يجوز ان يكون طريق الامامة النص فيجب ان يكون
هو العقد والاختيار ه فاذا قلنا لهم لم لا يجوز ان يكون طريق
الامامة النص قالوا لانه لا يخلو اما ان يكون نصا ضروريا
والمراد به معلوم دلالة او يكون ضروريا والمراد به معلوم
ضرورة او يكون استدلاليا والمراد به معلوم استدلالا
ويحتمل قسمة اخرى وهو ان يكون النص معلوما دلالة والمراد
به معلوم ضرورة عندنا لم نورده لان العلم الضروري لا يترتب

على العلم الاستدلالي ولا يجوز ان يكون نصا جليا والمراد به
معلوم ضرورة لانه لو كان كذلك لوجب في الصحابة ان يكونوا
قد عرفوه ضرورة وانهم ردوا ذلك النص والارتداد لما هو كذلك لانه
يكون ردا للنبوة والراد للنبوة يكون كافرا فان ارتدوا ذلك
ولا يقع الكلام في امامتهم وانما يقع الكلام في كفرهم والدليل
على اسلامهم هو انهم شيدوا وان امر الدين استند اليهم
حتى بذلوا اموالهم ومهجهم في ذلك فيجب ان يقال انهم كانوا مسلمين
ولا يجوز ان يكون النص ضروريا والمراد به معلوم بالاستدلال
وذلك لانه لو كان هناك نص والمراد به معلوم بالاستدلال
لاورده امير المؤمنين فلو اورده لعرفوه ولو عرفوه لقبلوه
ولو قبلوه لنقل الينا ومعلوم خلاف ذلك ولا يجوز ان يكون
النص استدلاليا والمراد به معلوم بالاستدلال لهذا الوجه
فهو انه لو كان لاورده ولو اورده لعرفوه ولو عرفوه لقبلوه
ولو قبلوه لنقل الينا ومعلوم خلافه فاذا ثبت انه لا يجوز ان يكون
طريق الامامة النص لم يبق الا ان يقال ان طريق الامامة العقد والاختيار
والجواب عن ذلك هو انا نقول ان هناك نصا استدلاليا
وقد اورد ذلك النص في المواضع التي امكن ايراده وعلى هذا فان
امير المؤمنين عليه السلام اورد يوم الشورى جميع ما اختار
التي قالها النبي صلى الله عليه فيه فكيف يقولون انه ما اورده
واما قولهم انه لو اورده لقبلوه وعرفوه فلا يصح لان هذا
من باب ما يعلم المراد منه ضرورة واما ما يعرف المراد منه
بالاستدلال وليس يجب ان يعرفه الكل بل يجوز ان يعرفه البعض
دون البعض كذلك في مسئلتنا هذا النص قد عرف المراد به
امير المؤمنين عليه السلام واصحابه ولم يعرفوا الصحابة الذين كانوا

واما قولهم انهم لو عرفوه لقبلوه فلا يصح لانه يجوز ان يقال
انهم لم يقبلوا تلك الاخبار لشبهة كانت حاصلة فيهم وهو انهم
اعتقدوا انه لو كان هناك نص لكان كالنص على القبلة والصلوات
الخمس فلهذا لم يقبلوه ح والذي يدل على ان الصحابة اضطربت
بعد النبي صلى الله عليه الاضطراب الشديد واخذوا بطلب
الامامة من جهة النص وانما طلبوها من جهة العقد والاختيار
والدليل على ذلك ان عباس بن عبد المطلب قال لعلي عليه السلام
امدد يدك ابايعك فان الناس اذا سمعوا ان عم رسول الله صلى الله عليه
بايع ابن عمه لا يختلف عليك اثنان ح وكذلك فان امير المؤمنين
دخل في الشورى وطلب الامامة بالعقد والاختيار وقال
لطلحة والزبير بايعتماني ثم نكثتما ح الجواب عن ذلك هو انا
نقول انهم نحن لا نسلم ان احدا لم يطلب الامامة من جهة النص
بل ان عليا واصحابه طلبوا الامامة لعلي من جهة النص وطلبوها
ح واما ما قالوه من ان العباس قال له امدد يدك ابايعك فان الناس
اذا سمعوا ان عم رسول الله صلى الله عليه بايع ابن عمه لا يختلف عليك
اثنان فلا مانع من كونه منصوصا عليه كما في النبي صلى الله عليه
فانه بويع بيعة الرضوان ثم لم يدل على انه لم يكن نبيا قبله ح
وبعد فان العقد والاختيار لو كان طريق الامامة لا
يكون علي على العباس ذلك تعال ابايعك وقد بويع غيري
فلما لم يفعل ذلك علمنا ان العقد والاختيار لا يكون طريقا الى الامامة
واما دخوله عليه السلام في الشورى فلا يدل على ان العقد
والاختيار طريق الى الامامة لانه انما دخل فيه ليطلب حقه فيه
وعلى هذا فانه اورد جميع ما قاله النبي صلى الله عليه في حقه

من وجوب الموالاة وحرمة المنزلة وغير ذلك ع واما احتجاجه
على طلحة والزبير بالعقد والاختيار فلا يدل على انه طريق
الامامة لانه انما احتج عليهما بذلك لانه اراد ان يحتج عليهما بما كان
حجة عندهما والحجة كانت عندهما العقد والاختيار دون النص
واذا كان كذلك فلا يدل على ان العقد والاختيار طريق
الامامة ع ثم سال رحمه الله نفسه فقال ما تنكرون على من قال
اقول لكم انهم انما لم يردوا النص لانهم علموا انهم لو اوردوه
لما قبل منهم ع والطريق في ذلك طريق الامر بالمعروف والنهي
عن المنكر لانه اذا علم المراد انه ليس يقبل قوله بالمنكر لا يجب عليه الامر
بالمعروف والنهي عن المنكر كذلك في مسئلتنا اذا علموا
انهم لو اوردوه كان وجوده وعدمه سوا تركوه ولم
يوردوه ع واجاب عنه بان قال ان اصحاب رسول الله
صلى الله عليه لم يكن بينهم ومن الكون عداوة بل كان البعض
منهم يرجع الى قول البعض حتى ان الكبير منهم يرجع الى قول الصغير
وعلى هذا فان عمر لما اراد اقامة الحد على المراة الحامل قال له
علي عليه السلام ان كان لك سلطان عليها فما سلطانك
على ما في بطنها فترك اقامة الحد عليها ورجع الى قوله حتى
قال لولا علي لهلك عمر وكذلك لما خطب عمر قال
الا لا تغالوا في صدقات النسا فانها لو كانت مكرمة
عند الله لكان اولى بها رسول الله صلى الله عليه فقامت عجوز
فقالت له اولم تسمع الى قول الله تعالى وان اتيتم احداهن
قنطارا فلا تاخذوا منه شيا فقال عمر كل الناس

افقه من عمر حتى المخدرات في البيوت ورجع الى قولها
وكذلك فان رجال مجوس هجر التبس عليه حتى روى عبد الرحمن
بن عوف قول الرسول صلى الله عليه سنوا بهم سنة اهل
الكتاب فعمل عليه واذا لم يكن بينهم ومن الكون عداوة
لا يمكن ان يقال انهم علموا ذلك النص ولكنهم تركوا ايراده
لانهم علموا انهم لو اوردوه لما قبلوه وكان وجوده وعدمه
سوا ع ثم قال سيدنا رحمه الله هذا الذي ذكره لا يمكن
ان يقال لانا نقول هذا انما يجب ان لو كان النص صريحا
بل نقول انه كان استدلاليا ولا يجب ان يعرفه الكل
وانما لم يقبلوه لشبهة كانت متمكنة فيهم وعلى هذا فان
النصوص التي يستدل بها على امامة امير المومنين عليه السلام
كلها استخرجها المتاخرون فان المعتزلة على التفضيل وان عليا عليه
السلام كان افضل الصحابة ومع ذلك لم يعرف ذلك الكل
وانما عرف البعض دون البعض كذلك في مسئلتنا وبعد
فانه كان هناك شبهة متمكنة وهو انهم اعتقدوا انه لو
كان هناك نص لكان كالنص على القبلة وكالنص على الصلاة
الخمس فلهذا اعتقدوا انه ليس هناك نص وهذا اعتراض واجب
كما ذكرنا من قبل ع واعلم انا قد ذكرنا ان مشايخنا
المعتزلة استدلوا على ان العقد والاختيار طريق الامامة
بوجهين ايش احدهما انهم قالوا قد ثبت انه لم يكن هناك نص
فليس الا ان يكون طريق الامامة العقد والاختيار ونحن
قد تكلمنا على هذا من قبل فلا وجه لاعادته ع والثاني هو
انهم قالوا ان الصحابة والتابعين اجمعوا على ان طريق الامامة

العقد والاختيار ولم يختلفوا في الاختيار وانما اختلفوا
في المختار وذلك يحكى عن زيد بن علي والمؤيد بالله قدس الله روحهما
الجواب عن ذلك هو انا نقول لهم إن ما ادعيتموه ان هذا
يحكى عن زيد بن علي والمؤيد بالله قدس الله روحهما فلا يصح
لان المعلوم من مذهبهما ومذهب أهل البيت عليهم السلام
ان العقد والاختيار لا يجوز ان يكون طريق الامامة واجمعوا
على ذلك واجماعهم حجة عندنا فكيف يصح ما قاله هو واما
ما ذكرتموه من ان الصحابة والتابعين اجمعوا على ان
طريق الامامة العقد والاختيار ولم يختلفوا في الاختيار
وانما اختلفوا في المختار فلا يصح وذلك ان اختلافهم في المختار انما هو
لاجل اختلافهم في الاختيار فان قيل لو كان الاختلاف في المختار
هو لاجل الاختلاف في الاختيار لوجب ان يكون الاتفاق على الحكم
يوجب الاتفاق على طريق الحكم ولو كان كذلك لوجب ان لا يجوز
الاتفاق بين الشخصين على حكم مع الاختلاف في طريقه ومعلوم
خلافه لانه يجوز الاتفاق في الحكم مع الاختلاف في طريقه بان
يكون طريق احدهما الكتاب وطريق الآخر السنة او يكون
طريق احدهما السنة وطريق الآخر القياس ولوجب ايضا
ان لا يجوز الاشتراك بين الشخصين في ملك واحد مع افتراقهما
في طريق ذلك ومعلوم خلافه فانه يجوز ذلك بان يكون طريق
ملك احدهما الشرا وطريق ملك الآخر الهبة
والارث فكيف يجوز ما ذكرتموه من ان الاختلاف

في المختار انما هو لاجل الاختلاف في الاختيار قيل له هذا
لا يصح لانا نقول نحن لم نقل ان الاختلاف في المختار يوجب الاختلاف
في الاختيار على كل حال بل قلنا ان الاختلاف في المختار هنالك
كان لاجل الاختلاف في الاختيار فلا يلزم ما ذكرتموه ثم ان
رحمه الله من بعد الكلام في تعيين الامام وجملة القول في ذلك
ان قاضي القضاة ذكر ان الامام عندنا بعد رسول الله صلى الله عليه وآله
ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي ثم الحسن ثم الحسين ثم من سار
بسيرتهم وسلك طريقتهم اذا كان من قريش واستدل على ذلك
بطريقة الشيخ رحمه الله قال لم يكن هناك نص على معين فكل
من قال بانه لم يكن هناك نص على معين قال بان ابا بكر كان اماما
بعد رسول الله صلى الله عليه وآله الجواب عن ذلك هو انا نقول
لهم نحن لا نسلم ذلك بل كان هناك نص على معين هو امير المؤمنين
علي بن ابي طالب عليه السلام ثم الحسن ثم الحسين عليهم
السلام وكل من قال بانه كان هناك نص على معين قال بان ابا بكر
لم يكن اماما وانما الامام بعد رسول الله صلى الله عليه علي بن ابي طالب
ثم الحسن ثم الحسين عليهم السلام والثاني هو انه قال ان
العقد طريق الامامة لان الصحابة اجمعوا على امامة ابي بكر
واجماعهم حجة فيجب ان يكون الامام بعد رسول الله صلى الله عليه
ابو بكر والجواب عن ذلك هو انا نقول لا نسلم ان الصحابة
اجمعت على بيعة ابي بكر وامامته بل ان امير المؤمنين واصحابه تأخروا
عن ذلك ولا اختلاف في تأخره وانما الخلاف في مدة تأخره
ولا خلاف ان الصحابة لم يجمعوا على امامته في الاول

فاما احتجوا ان احدا فقال بعضهم اجمعوا اي احد الامرين
على امامته لان الناس في اخر الامر كانوا بين مبايع وبين راض
وبين ساكت سكوت الرضى ونحن فلسنا ان السكوت يدل هنالك
على الرضى فانما يدل اذا سلمت الاحوال ولم تكن احوال سليمة
لانه جرت هناك امور من الحمل والاكراه ما لم يمكن ان يقال
ان السكوت معها يدل على ان الرضى بل صرح سلمان بذلك
بقوله كرديد ونكرديد وحق امير ببردي وتلك الاحوال انما
ذكرناها من قبل ولا وجه لاعادتها وانما تعلق الكلام الان بامامة
عمر لنثبت امامة ابي بكر وقالوا الاجماع على بيعة عمر وامامته
الظاهر وانتشر والاجماع عندنا حجة واذا ثبت امامته ثبت
امامة ابي بكر لان امامته مرتبة على امامة ابي بكر وهذا الذي
ادعوه من الاجماع على بيعة عمر غير مسلم لانا نقول الحال
في امامته وفي امامة ابي بكر على حد سوا وكل ما امكن ان يبين
به ان ابا بكر لم يجمع على امامته بل يمكن ان يبين به ان عمر لم يجمع
على امامته بل كل ما امكن ان يبين به ان معوية لم يجمع على امامته
لعدم اهتدائه الى الحق على علي عليه السلام يمكن ان يبين به ان
عمر لم يجمع على امامته وكذلك ابو بكر ولعمري فانه لا فرق
بين من يدعي الاجماع على بيعة ابي بكر وعمر وبين من يدعي الاجماع
على قتل عثمان فان الناس كانوا بين قاتل او بين راض وبين ساكت سكوت
الرضى وكل ما امكن ان يبين به ان عثمان لم يجمع على قتله امكن
ان يبين ان ابا بكر لم يجمع على امامته وكذلك عمر

واما الدليل على انه كان هناك نص معين هو امير المؤمنين
علي عليه السلام ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال لعلي
عليه السلام انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي
فاثبت النبي صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلام جميع المنازل
التي كانت لهرون من موسى ومن جملة تلك المنازل الخلافة
فيجب ان يكون رياسة لامير المؤمنين علي عليه السلام وانه يجب
على المسلمين طاعته فان قيل ومن اين لكم صحة هذا الخبر
قيل له من اصحابنا من ادعى الضرورة في ذلك وقال من نظر
في الاخبار وفتش عنها عرف صحة هذا الخبر ضرورة والذي
نختاره هو ان العلم بصحة هذا الخبر استدلالي والدليل
عليه ان هذا هو الخبر ظهر فيما بين الامة وما انكره منكر واورده
علي بن ابي طالب عليه السلام يوم الشورى ومصنفوا الكتب
الشورى اوردوه في كتبهم واستمر ظهوره وانتشاره
من وقت ايام التابعين وتابعيهم الى يومنا هذا ولان ظهوره
وانتشاره من وجه ثم ذلك الوجه لا يخلو اما ان يكون بعمل
الناس لاظهاره او كثرة لهج الناقلين بذكره لبعض الاغراض
او لصحته في نفسه لا يجوز ان يقال ظهوره هو لعمل الناس
لاظهاره ولا لكثرة لهج الناس بذكره فيجب ان يقال ظهوره
وانتشاره لصحته في نفسه ومن جملة تلك النصوص ما روي
عن النبي صلى الله عليه وآله قال من كنت مولاه فهذا علي مولاه اللهم
وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل
من خذله والمولى في اصل اللغة يستعمل على معان احدها

معنى الاولى كما قال الله تعالى مأواكم النار هي مولاكم اي النار
اولى بكم وقال الشاعر شعرا فغدت كلا الفرجين تحسب انه
مولى المخافة خلفها وامامها اي اولى بالمخافة ويذكر ويراد
به الناصر كما يقال فلان مولى فلان اي هو ناصره
ويذكر ويراد به المعتق كما يقال هو مولى فلان اي معتق
له ويذكر ويراد به ابن العم واذا كان يحتمل كل هذه
المعاني يجب حمله عليها اجمع الا ما خصه الدليل
وكان النبي صلى الله عليه قال من كنت اولى به فعلي اولى
به ومعلوم ان النبي صلى الله عليه كان اولى به بالتصرف
في امر الامة فيجب ان يكون امير المؤمنين اولى بالتصرف في امر
الامة بعده وهي منزلة الامامة فان قيل ومن اين لكم
صحة هذا الخبر قيل له الذي يدل على صحة هذا الخبر
ما ذكرناه من قبل فان قيل لو كان الحق لامير المؤمنين
عليه السلام فلم لم يطلب الحق كما طلبه في ايام معاوية
وكما طلبه في اصحاب الجمل قيل لوجهين احدهما انه علم
انه لو طلب ذلك لادى الى وقوع فتنة فلهذا لم يطلبه
والثاني لم يمكنه ان يطلبه لقلة انصاره واعوانه فان
قيل ومن الامام عندكم بعد امير المؤمنين عليه السلام
قيل له الحسن ثم الحسين فان قيل وما الدليل على امامتهما
قيل له ادلة كثيرة منها ما ثبت ان امير المؤمنين عليه السلام
امام بعد رسول الله صلى الله عليه وكل من قال بامامته
قال بامامة الحسن بعده ثم الحسين بعد الحسن وهذا دليل

آخر وهو ان طريق الامامة لا يخلو اما ان يكون الدعوة
والخروج او النص او العقد والاختيار وكل ذلك
قد حصل في حقهما فيجب ان يكونا امامين مفترضي الطاعة
وبعد فانه لم يكن في زمانهما من يدعي الامامة غير معاوية
ويزيد وهما قد ثبت فسقهما بل كفرهما فلا تكون الامامة
لهما لعنهما الله فيجب ان يكون الامام بعد علي عليه السلام
الحسن ثم الحسين ع دليل آخر وهو اجماع اهل البيت
عليهم السلام لانهم اجمعوا على امامتهما واجماعهم حجة
دليل آخر وهو انهما كانا افضل الصحابة والامامة
انما يستحقها الافضل فان قيل ولم قلتم ان الامامة
انما يستحقها الافضل قيل له الدليل على ذلك اجماع
الصحابة لانهم اجمعوا على ان الامامة انما يستحقها الافضل
وعلى ذلك فان امير المؤمنين علي عليه السلام اورد جميع
مناقبه وفضائله يوم الشورى مبينا ومنبها انما
يستحقها الافضل وانه اولى بالتصرف في امر الامة
ولم ينكر عليه احد وروي عن عبد الرحمن بن عوف انه قال
لعمر امدد يدك ابايعك في سقيفة بني ساعدة فقال له
عمر ما سمعت منك فهة في الاسلام غير هذا القول
هذا وابو بكر حاضر فدل على ان الامامة انما يستحقها
الافضل وروي ان ابا بكر ولى عمر فقيل له في ذلك
ماذا تقول لربك اذا وردت عليه وقد وليت علينا
فظا غليظ القلب فقال اتخوفوني بالله اقول وليت
عليهم خيركم في نفسي فدل على ان الامامة انما يستحقها

الافضل ع وذوي الصلاة لما طعن عمر جعل الامر شورى
بين ستة هم افضل الصحابة عنده ولم ينكر عليه احد
فدل على ان الامامة انما يستحقها الافضل فاذا كان الحسن
والحسين عليهما السلام افضل الصحابة بعد ابيهما دل على
انهما امامان بعده فهذه جملة القول في هذا الفصل ع

فصل في التفضيل ع ذكر قاضي القضاة رحمه
الله ان هذا الفصل من احدى مسائل القوم ويقولون
قد ثبت ان امير المؤمنين عليا عليه السلام افضل الصحابة
ولا يجوز تقديم المفضول مع وجود الافضل قال والافضل
عندنا ليس بشرط واستدل على ذلك بوجهين احدهما انه قال
ان الافضل لو كان شرطا لوجب معرفة هذا الشرط
كما وجب معرفة سائر الشرائط في الامام ومعلوم
خلافه ع والثاني هو انه قال ان الامام انما نصب لمصالح
الدين فيجوز ان يكون المصلحة في تقديم المفضول دون الفاضل
فيجوز تقديمه ع وهذا نقل هو الذي دعا الصحابة
لعله الى تقديم ابي بكر فانهم علموا انهم لو نصبوه جرت الامور
على استقامتها ولو نصبوا عليا كان الامر بخلافه لما له
من النكايات العظيمة في كل قبيلة من العرب فلهذا
نصبوه ع واما الجواب عما قالوه اولا وهو ان
الافضل لو كان شرطا في الامامة لوجب في معرفة
هذا الشرط فهو انا نقول لهم ان الافضل شرط في الامامة
ويجب معرفة هذا الشرط ع واما الجواب عما قالوه

سادس عشر

مانا ونحو انا نقول لو خلينا والعقل لما نقول بانه يجوز امامة
المفضول مع وجود الافضل لكن الشرع منع من ذلك وهو اجماع
اهل البيت عليهم السلام لانهم لا يجوزون تقديم المفضول
مع وجود الافضل واجماعهم حجة ع واعلم ان قاضي
القضاة رحمه الله ذكر الكلام في الافضل وجملة
القول في ذلك انه قال ان الصحابة اختلفت في الافضل
بعد الرسول صلى الله عليه وآله ولم يختلفوا الا في الائمة الاربعة
والخلاف في الحسن والحسين انهما افضل الصحابة خلاف حادث
فمنهم من ذهب الى ان الافضل بعد رسول الله صلى الله عليه
ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي وهو مذهب عمرو وابي
هريرة وهذا الذي ذهب اليه النظام والجاحظ والحسن
البصري ومنهم من ذهب الى ان الافضل بعد رسول الله صلى الله عليه
ابو بكر ثم عمر ثم علي ثم عثمان وهو مذهب واصل بن عطاء
وبه سمي شيعيا ومنهم من ذهب الى التوقف في الافضل
بعد الرسول صلى الله عليه وهو مذهب شيخنا ابي علي
٦٣ وابي هاشم ع ووجه التوقف انهما قالا انه ما من منقبة
وفضيلة تذكر لبعضهم الا ويمكن ان تذكر لجميعهم فوجب
التوقف فيه ع ولان الافضل هو من يكون اكثر ثوابا
عند الله ولا يمكننا معرفة ذلك لانا لا نعلم مقادير الثواب
والعقاب الا من جهة السمع ولا سمع هاهنا فيجب
التوقف فيه ع ومنهم من ذهب الى ان الافضل بعد رسول
الله صلى الله عليه علي بن ابي طالب عليه السلام ثم الحسن
ثم الحسين وهو مذهب سلمان الفارسي وابي ذر الغفاري
ومقداد الاسود وهذا هو الذي ذهب اليه مشايخنا
ابن

الماخوذون من المعتزلة كالشيخ ابي عبد الله البصري
والبغداديين كابي القسم الكعبي وغيره وقاضي القضاة
والشيخ ابي رشيد رحمهم الله ع والدليل على ان الافضل
بعد رسول الله صلى الله عليه امير المؤمنين علي بن ابي طالب
عليه السلام هو ان خصال الفضل المتفرقة في جماعتهم
كانت باسرها مجتمعة فيه ان خصال الفضل النسب
وكان افضلهم فيه لانه كان نسيب رسول الله صلى الله عليه
ع ومن خصال الفضل الشجاعة وكان اشجعهم وشجاعته
معروفة ومشهورة لا تفتقر [illegible] ع ومن خصال الفضل
العلم وكان اعلمهم لانهم كانوا يحتاجون اليه في
المسائل الشرعية وهو لا يحتاج اليهم ع ومن خصال
الفضل الزهد وكان ازهدهم لانه عليه السلام كان ياكل
الخشن من الطعام ويلبس الخشن من الثياب فيجب ان
يكون افضل الصحابة ع دليل اخر على ان عليا عليه
السلام كان افضل الصحابة وهو ما روي ان النبي صلى الله عليه
اهدي اليه طير مشوي من الجنة فقال رسول الله صلى الله عليه
اللهم ائتني باحب خلقك اليك ياكل معي هذا الطير فجاء
امير المؤمنين عليه السلام الى باب داره ثلث مرات وكل
مرة يحجبه انس بن مالك حتى كانت المرة الثالثة احس به رسول
الله صلى الله عليه وامره بان ياذن له فاذن له فدخل فلما
راه رسول الله صلى الله عليه قال اللهم والي والاحب
عند الله تعالى هو الاكثر ثوابا والاكثر ثوابا عند الله
هو الافضل ع فان قيل فيجب ان يكون افضل من الرسول

صلى الله عليه قيل له الرسول صلى الله عليه لا يدخل
في هذا الخطاب كما ان الواحد منا اذا قال لغيره ائتني باحب
الاصدقاء اليك فان المخاطب لا يدخل في هذا الخطاب كذلك
في مسئلتنا ع فان قيل فيجب ان يكون افضل من الملائكة
قيل له الملائكة لا يدخلون تحت هذا الخطاب لان
في الخبر ما يمنع منه وهو انه قال ياكل معي هذا الطير
والملائكة لا ياكلون ع دليل اخر وهو ما روي
عن النبي صلى الله عليه انه قال لعلي عليه السلام انت
مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي اثبت لامير المؤمنين
جميع المنازل التي كانت لهرون من موسى واستثنى النبوة
ومن جملة تلك المنازل هو ان هرون كان افضل من اصحاب
موسى فيجب ان يكون امير المؤمنين علي عليه السلام افضل
الصحابة ع واما الذي يدل على ان الحسن والحسين افضل
الصحابة بعد ابيهما ما قال الله تعالى وفضل الله المجاهدين
على القاعدين اجرا عظيما فالله تعالى فضل المجاهدين على
القاعدين وهما كانا مجاهدين في سبيل الله فيجب ان يكونا
افضل الصحابة ع فان قيل كيف تقولون انهما كانا مجاهدين
وقد علمنا ان الحسن كف عن قتال معوية بعد ما هادنه قيل له
ليس المجاهد هو من يكون مجاهدا بالسيف بل يكون المجاهد
يكون مجاهدا بمنابذة الظلمة وبالعزم على قتالهم ان امكنه وهكذى
كان حال الحسن بن علي عليهما السلام لانه نابذ الظلمة وكان
عازما على قتالهم ان امكنه فيجب ان يكون مجاهدا ويدل على ذلك
ايضا ما روي عن النبي صلى الله عليه انه قال الحسن والحسين

وإذا ثبت امامتهما
امامان فاما او وعلا واتوها حميرمتها لان الامامة
يجب ان تكون الافضل الصحابة بعد ابيها
لا تستحقها الا الافضل ويدل على ذلك الصالحماع
اهل البيت عليهم السلام فانهم اجمعوا على ان الحسن
والحسين افضل الصحابة بعد ابيهما واجماعهم حجة
ثم اورد قاضي القضاة رحمه الله الكلام في البرى
وقال الاختلاف بين اصحابنا ان البرى من الصحابة يكون خطا
وانما الخلاف في ان البرى منهم هل يكون فسقا ام لا فمن قال
ان البرى من الامام العادل يكون فسقا قال بان البرى
منهم فسق ومن قال بان البرى من الامام العادل لا يكون
فسقا بل يكون خطا قال بان البرى منهم يكون خطا
والذي يدل على ان البرى من الصحابة خطا هو انه لو جاز
البرى منهم لكان اولى الناس بالبرى منهم امير المومنين عليه
السلام ومعلوم انه لم يبرا منهم لانه كان يو اكلهم ويشاركهم
ويواسيهم ويصلي خلفهم ويأخذ عطاياهم فلا يكون
ان يقال والحال هذه انه يبرى عنهم ثم ذكر اخر
وهو انه قد ثبت امامتهما وقد ثبت ان البرى من الامام
العادل يكون خطا لانه لا اختلاف فيه ثم قال وقيل انهم
يقولون ان البرى منهم خطا وقد عرفنا انه كان هنالك
جماعة تبرأوا عن علي بن ابي طالب عليه السلام بسبب التحكيم
واجابوا عن ذلك بان قال ان البرى منه يكون خطا الا انه

اعظم والخسر واكبر عقابا عند الله تعالى لان امامته
اظهر واشهر ومن كان امامته اظهر واشهر فالبرى
منه في باب الخطا يكون اعظم ويكون اكبر عقابا عند الله
تعالى وكان سبب التحكيم انهم لما اضطربت الامور بمعاوية
واصحابه في صفين جعلوا المصاحف على رؤوس الرماح ونشروها
وقالوا ندعوكم الى كتاب الله تعالى واضطرب اصحاب
علي عليه السلام وكفوا عن القتال وقالوا القوم يدعونا
الى كتاب الله تعالى فلا يحل لنا قتالهم واحكم بيننا يا علي
وان امير المومنين عليه السلام قال لاصحابه لا تفعلوا فانها
مكيدة من ابن هند واضطر امير المومنين الى ذلك
حتى سمع من جماعته لو فعلت والا فعلنا بك كما فعلنا
بالاول الاعفر فاراد ان يبعث بعبد الله بن عباس
الى الحكم فقالوا له الامران فوسان والحكمان فرسان
هذا لا يكون فارادوا ان يبعثوا بابي موسى الاشعري
فجاوا به وعلى راسه برنس حبر فقال علي عليه السلام
لبئس هذا البرنس حبر فبعثوا به الى الحكم واتفق
هو وعمرو بن العاص على ان يخلع ابو موسى عليا عليه السلام
ويخلع عمرو بن العاص معاوية بن ابي سفيان وينصبا
عبد الله بن عمر لهذا الامر وكان ان تحت ابو موسى فصعد
ابو موسى المنبر وخلع خاتمه من اصبعه فقال خلعت عليا
عن هذا الامر كما خلعت خاتمي من اصبعي هذه ثم نزل
ثم صعد عمرو فقال خلعت عليا عن هذا الامر كما خلعت
خاتمي من اصبعي هذه ثم نصب الخاتم في الاصبع الاخرى
وقال نصبت معاوية كما نصبت خاتمي في اصبعي هذه

ثم قال فاضطرب اصحابه عليه عند ذلك وقالوا اخطأت
واخطأنا وكفرت وكفرنا فتب حتى نتوب فعدلوا الى مقالة القوم
قال علي عليه السلام لانه لو تاب لكان قد اوهم انه قد كفر وانما
ان حتى جرى ما جرى من القصة المعروفة ثم ان التحكيم لا
يدل على الخطأ فان عليا عليه السلام اخطأ حين امر بالتحكيم
فان التحكيم مما نطق به كتاب الله تعالى قال الله تعالى فابعثوا حكما
من اهله وحكما من اهلها ان يريدا اصلاحا يوفق الله بينهما ويدل
على ذلك ايضا ان علي بن ابي طالب عليه السلام انما عاب لكي يحكموا
بكتاب الله وهم لم يحكموا بكتاب الله وما فيه وانما حكموا بغير
ما في كتاب الله ولا يدل على خطائه هو بعد فان هذا مثل ما وقع
رسول الله صلى الله عليه في قصة بني قريظة ولو كان خطأ
لما فعل فهذه جملة القول في هذا الفصل ﻫ فصل
في الاخبار الواردة وجملة القول في ذلك ان
الاخبار على ثلاثة اضرب منها ما نعلم صدقه ومنها
ما نعلم كذبه ومنها ما نجوز فيه كلا الامرين ثم ان ما نعلم
صدقه على ضربين منها ما نعلم صدقه ضرورة ومنها
ما نعلم صدقه بالدليل اما ما نعلم صدقه ضرورة
فهو الاخبار الواردة عن البلدان والملوك وكالاخبار المتواترة
انه كان بمكة رجل يقال له محمد وانه ادعى النبوة وان هذا
القرآن ظهر عليه ولم يظهر على غيره وان هذا القرآن
سمع منه ولم يسمع من غيره وانه هاجر من مكة الى المدينة
وانه اوجب الصلاة الخمس واوجب صوم شهر واحد
واوجب العبادات وانه اخذ الزكاة على كف والارض على كف

وقال لهذا ان جوزنا على ذكرنا ان يتحمل لا نامن وما اشبه
ذلك من الاخبار المتواترة ثم ان عدد المخبرين الذين يقع
العلم الضروري بخبرهم فجملة القول فيه انه لا يحصل العلم
الضروري بخبر اربعة ويجوز ان يحصل بخبر خمسة
ويجب ان يقع العلم الضروري بخبر جماعة كثيرة وجم غفير
ثم ان تلك الجماعات لا بد من ان يكونوا قد عرفوا المخبر ذلك
ضرورة اما بالمشاهدة او بخبر جماعة مثلهم ويجب
ان يستوي طرفاه ووسطه ولهذا انكرنا قول
اليهود ان المسيح صلب وكذلك انكرنا قول الامامية ان
القائم ولد وانه في الغيبة وان كانوا الان اكثر من العدد لانهم
في الاصل يستندون الى عدد لا يقع العلم بخبرهم فلهذا انكرناه
فان قيل ولم قلتم ان العلم الضروري لا يقع بخبر اربعة
قيل له لانه لو وقع بخبر اربعة لوقع بخبر كل اربعة
ولو كان كذلك لوجب في الاربعة شهدوا عند الحاكم ان فلانا
زانيا ولم يحصل للحاكم العلم الضروري ان يقطع على
انهم كذبة او فيهم كاذب ولو كان كذلك لما جاز ان يحكم
بشهادتهم وان زكوا وعدلوا لانه لا يجوز للحاكم ان
يحكم بخلاف ما علم وان اختلفوا في انه هل يجوز له ان يحكم
بعلمه لم يختلفوا في انه لا يجوز له ان يحكم بخلاف ما علمه وقد علمنا
انه يجب عليه ان يحكم بشهادتهم اذا زكوا وان لم يحصل
له العلم بشهادتهم فنعلم ان خبر الاربعة لا يحصل العلم فان
قيل لم حكم على هذا ان يقطع ايضا على ان العلم لا يقع بخبر
الخمسة لانه يمكن ان يقال في الخمسة ما ذكرتموه في الاربعة لانه لو قال

لو وقع العلم بخبر خمسة لوجب أن يقع بخبر كل خمسة
ولو كان كذلك لوجب في خمسة شهدوا عند الحاكم
أن فلانا زنا ولم يحصل للحاكم العلم بخبرهم أن يقطع على أنهم
كذبة أو فيهم كاذب وإذا كان كذلك فيجب أن لا يحكم
الحاكم باستشهادهم وقد أجمعت الأمة على أنه يجب أن يحكم بشهادة
خمسة زكوا وعدلوا وإن لم يحصل العلم بخبرهم فإن قيل
هذا لا يصح لأنهم إذا كانوا أربعة فيجوز أن يكون فيهم
كاذب فينبغي أن لا يجوز للحاكم شهادة أربعة في الزنا
خلاف ما إذا كانوا خمسة فإنه إذا جوز أن يكون فيهم
كاذب بقي أربعة ويجب الحكم بشهادة الأربعة في
باب الزنا وأما ما يعلم صحته بالنظر والاستدلال فالطرق
الدالة عليه أحدها أن يخبر واحد بحضرة الرسول صلى الله عليه
خبرا يتعلق بباب الدين ولا ينكر الرسول عليه السلام
عليه علمنا أن ذلك الخبر صحيح في نفسه إذ لو لم يكن كذلك
لأنكر الرسول عليه والثاني أن يخبر جماعة يعلم من
طريق العادة استحالة التواطؤ والتساعد عليهم فإنا نعلم
أن الخبر الذي أخبروا به صحيح في نفسه بالاستدلال
إن لم يحصل العلم الضروري به والثالث هو أن يخبر واحد
بحضرة جماعة من الصحابة ويدعي عليهم أنهم يعرفون
ذلك ولا ينكرون عليه فإنا نعلم أن ذلك الخبر صحيح
في نفسه إذ لو لم يكن كذلك لأنكروا عليه وهذا هو
الذي يعرف بأنه متلقى بالقبول فهذه الوجوه الثلاثة

إذا حصلت في الخبر عرفنا أنه صحيح في نفسه وأما ما يكون
كذبا من الأخبار فعلى ضربين أحدهما يعلم كذبه ضرورة
والآخر يعلم كذبه بالاستدلال أما ما يعلم كذبه ضرورة
فهو أن يخبر عن أن السماء تحته والأرض فوقه وأن يخبر
بأن بين الري وبغداد بلا أكثر منهما فإنه يعلم كذبه ضرورة
وأما ما يعلم كذبه بالاستدلال فهو كحديث المباطنة
وهو أن الله تعالى يظهر لأهل العرصات في أوج صورة
فيقول لهم أنا ربكم فيقولون نعوذ بالله منك فيظهر لهم ثم
يظهر في صورته ويقول أنا ربكم فيسجدون له وكحديث
العيادة وهو أن الله تعالى مرض فعادته الملائكة ونحو
ما روي من الله تعالى أجرى خيلا عرقا فعرقت فخلق نفسه
من عرقها فإن كذب هذه الأخبار يعلم استدلالا
فأما ما يكون فيه كلا الأمرين فعلى ضربين أحدهما يتعلق
بباب العمل والآخر يتعلق بباب الاعتقاد أما ما يتعلق
بباب العمل فإنه يجب العمل به إذا نقل بشرائطه وهذا
مبني على أنه يجوز العمل بخبر الواحد وأن ما هو جائز فهو واجب
فالذي يدل على أنه يجوز العمل بخبر الواحد هو أن الله تعبدنا
بالتحري في جهة القبلة مع أن التحري يفيد الظن وكذلك
تعبد الحاكم بالحكم بشهادة الشهود مع أن ذلك يفيد الظن
وكذلك يجب أن يجوز العمل بخبر الواحد مع أن طريقه
الظن وأما الذي يدل على أن ما هو جائز فهو واجب فإجماع
الصحابة فإنهم أجمعوا على ذلك وإجماعهم حجة لأنهم كانوا
يعملون بأخبار الآحاد وأما ما يتعلق بباب الاعتقاد

وعلى ضربين احدهما ان يكون موافقا للدلالة العقلية والاخر
يكون مخالفا للدلالة العقلية ه اما ما يكون موافقا للدلالة
العقلية فانه يجب اعتقاد موجبه وان لم يجز القطع بصحته
واما ما يكون مخالفا للدلالة العقلية فعلى ضربين احدهما يمكن
تاويله والاخر لا يمكن تاويله ه فاما ما يمكن تاويله فانه يجب
تاويله على وجه موافق للدلالة العقلية واما ما لا يمكن تاويله
فيقطع على انه كذب وان النبي صلى الله عليه لم يقله ولو
قال فانما قال على تقدير حديث المباسطة وحديث
العادة ه وما اشبه ذلك ه واعلم ان سبب التخليط
في اخبار الرسول صلى الله عليه وجوه ثلثة احدها
ان يكون دسيس الملحدة لكي يشككوا ضعفة المسلمين
في دينهم واعتقادهم وعلى هذا قال عبد الكريم بن ابي
العوجاء كان ربيب حماد بن سلمة وكان زنديقا وقد
دس في اخبار حماد كثيرا من المناكير وكان حماد
كف بصره في اخر عمره وكانوا يقرؤون الاخبار عليه
ولا يمكنه الفصل والتمييز بين ما سمع وما لم يسمع وعلى هذا
فانك تجد في اخبار حماد بن سلمة من المناكير ما لا تجد في
اخبار غيره فكان ذلك احد اسباب التخليط في اخبار
الرسول صلى الله عليه ه والثاني وهو ان كعب الاحبار
وابا هريرة كانا يجتمعان ويحضران مسجد رسول الله
صلى الله عليه ويرويان الاحاديث فكان ابو هريرة يروي
اخبار الرسول صلى الله عليه وكعب الاحبار يروي اخبار
بني اسرائيل وغيرهم وكان الناس يجتمعون عليهما ويسمعون

حديثهما ثم يفترقون فيغلطون فيما سمعوه من ابي هريرة
يروونه عن كعب الاحبار وما سمعوه من كعب يروونه
عن ابي هريرة فكان ذلك احد اسباب التخليط في
اخبار الرسول صلى الله عليه ه والثالث هو ان النبي صلى الله عليه
كان يروي احاديث من تقدمه من الامم فربما حضر واحد
مجلسه ولم يخبر به رسول الله صلى الله عليه ولو احس
به لاستانف الحديث كما فعل في كثير من المجالس فظن
ان ما قاله رسول الله صلى الله عليه انما قاله عن نفسه
فروى على ما ظن فهذه الوجوه الثلثة هي التي صارت سببا
للتخليط في اخبار الرسول صلى الله عليه فهذه جملة القول
في هذا الفصل ه فصل في القضا والقدر ه
اعلم ان القضا في اصل اللغة يحتمل ثلثة معاني احدها بمعنى
الخلق كما قال الله تعالى فقضاهن سبع سموات اي خلقهن
والثاني بمعنى الايجاب والالزام كما قال الله تعالى وقضى ربك
الا تعبدوا الا اياه اي اوجب والزم ه والثالث بمعنى
الاخبار والاعلام كما قال الله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل
في الكتاب الاية اي اخبرناهم واعلمناهم وكذلك القدر
يرد على ثلثة معان ه احدها بمعنى الخلق كما قال الله تعالى
وقدر فيها اقواتها اي خلقها ه والثاني بمعنى الاخبار والاعلام
كما قال الله تعالى الا امراته قدرناها من الغابرين اي اعلمناهم
واخبرناهم انها من الغابرين ه والثالث بمعنى الكتابة ه
قال العجاج ه واعلم بان ذا الجلال قد قدر في الصحف
الاولى التي كان سطر ه امرك هذا فاجتنب منه البطر
قوله واعلم بان ذا الجلال قد قدر اي كتب في الصحف الاولى

بين هذا وسألنا السائل وقال أتقولون ان افعال
العباد بقضاء الله وقدره لقوله ما بدا لك فان قالوا
تريد به انه خلق الله قلنا كلا ولنا ان افعال العباد
لو كانت مخلوقة لله تعالى لارتفع الامر والنهي
والمدح والذم والثواب والعقاب كما سيأتي [illegible] وبعد
ولو كانت افعال العباد بخلق الله تعالى لوجب الرضى
بجميع الافعال لان الرضى بقضاء الله واجب والدليل
عليه ما روي عليه ما روي عن النبي صلى الله عليه عن
جبريل عليه السلام عن الله تعالى انه قال من لم يرض بقضائي
ولم يصبر على بلائي ولم يشكر على نعمائي فليطلب ربا سواي
فيجب الرضى بجميع افعال العباد لو كانت بقضاء الله تعالى وفيها
ما هو كفر فيجب الرضى بالكفر والرضى بالكفر كفر
فان قيل نحن نرضى بالكفر من حيث انه خلق الله تعالى
ومن حيث انه [illegible] فاسد ولا نرضى من حيث انه
كسبه قيل له هذا لا يصح على مذهبكم لان عندكم ان الله
تعالى خلق الكفر على سائر جهاته وصفاته وحقائقه
فيجب الرضى بالكفر على سائر جهاته وصفاته وحقائقه
فان قيل نحن نرضى بجميع افعال العباد على سبيل الجملة
ولا نرضى بالكفر على سبيل التفصيل هذا كما انكم تقولون
ان الحسن بخلق الله ثم اذا انكسر الحسن لا يقال انكسر
بخلق الله قيل له هذا لا يصح لانكم اذا قلتم نحن نرضى بجميع
افعال العباد فقد دخل فيه الكفر وغيره واذا قلتم لا نرضى

بالكفر فقد ناقض وتكون في التناقض بمنزلة ان تقول الواحد
ما جميع الزنج اسود وواحد منهم ليس باسود فناقض
هذا لا يخفى على احد بخلاف ما نقول في الحسن لانا نقول في الحسن
بخلق الله ونريد به انه يمكننا الاستدلال به على الله تعالى
ولو قلنا اذا انكسر الحسن ان خلقه الله تعالى انكسرت لزم
ان يكون قد خرج عن ان يمكننا الاستدلال به على الله تعالى بانكسار
الحسن لا يخرج الحسن عن كونه دلالة على الله تعالى
فبطل ما قالوه وان قالوا اتريد به الايجاب والالزام قلنا
هذا ليس بصحيح لانه يلزم ان يكون الله تعالى اوجب المباح والقبيح
وهذا لا يجوز وان قالوا اتريد به الاعلام والاخبار قلنا
لا مانع يمنع من ذلك فيجوز ان يكون الله تعالى اخبر الملائكة واعلمهم
ذلك لما قد علم فيه ضربا من الصلاح ثم من زعمه من الكلام
في القدرية وجملة القول في ذلك ان القدرية هم اهل الاجبار
عندنا وهم يرمونا بهذا اللقب والدليل على ان القدرية
هم اهل الاجبار ما ذكره قاضي القضاة رحمه الله في اهل
الكلام المجالس وقد سئل عنه فقال ان القدري اسم ذم
فيجب ان يكون لمن مذهبه مذموم ومذهب المجبرة
من المذهب المذموم لانهم يقولون ان افعال العباد خلق الله تعالى
وفيها ما هو كفر ومعصية والحاد وزندقة فيجب ان يكون هذا
الاسم اخص بهم ويدل على ذلك ايضا ما روي عن النبي صلى الله عليه
انه قال القدرية مجوس هذه الامة والنبي صلى الله عليه
شبه القدرية بالمجوس فيجب ان يكون وجه الشبه
من حيث ان مذهبهم لا يشبه مذهب قوم آخرين لانه لو اشبه
لما كان بان يشبه القدرية بالمجوس اولى من ان يشبه بذلك

العزم ومذهب المجبرة هو الذي حاكى مذهب المجوس
من وجوه كثيرة ٭ احدها ان المجوس يقولون ان نكاح
الامهات والبنات بقضاء الله وقدره والمجبرة يقولون
ان نكاح الامهات والبنات بقضاء الله وقدره بل مذهب
المجبرة اقبح من مذهب المجوس لان المجوس يقولون ان نكاح
البنات والامهات بقضاء الله وقدره وهو حسن والمجبرة
يقولون ان نكاح البنات والامهات قبيح وهو مع ذلك بقضاء الله
وقدره فكان مذهبهم اقبح من مذهب المجوس ٭
وايضا فان المجوس ينسبون امر من لا يقدر على
الشي ونهي من لا يمكنه الانفكاك عنه فانهم كانوا يصعدون
بقرة الى شاهق ويرفعونها منه ثم يقولون انزلي
ولا تنزلي فاذا انزلت وماتت اكلوها وقالوا انها تكسب
وهذا بعينه هو مذهب المجبرة فانهم ينسبون
امر الكفار بالايمان الذي لا يقدرون عليه ونهيه عن الكفر
الذي لا يمكن الانفكاك منه وكذلك فان المجوس يقولون
ان مزاج العالم شيء واحد حصل بفاعلين احدهما نور
والاخر ظلمة وكذلك فان المجبرة يقولون الكفر
شيء واحد حصل بفاعلين وكذلك الايمان شيء واحد حصل
بفاعلين وكذلك فان المجوس يقولون يجوز ان يكون الشيء
حسنا من جهة وقبيحا من جهة ويقولون ان مزاج
العالم شيء واحد حصل بفاعلين حسن من جهة النور وقبيح
من جهة الظلمة وهذا هو مذهب المجبرة فانهم يقولون

الكفر شيء واحد بفاعلين حسن من جهة الله تعالى وقبيح من
جهة الواحد منا ٭ وايضا فان المجوس يقولون ان القادر
على القبح لا يكون قادرا على الحسن والقادر على الحسن لا يكون قادرا
على الشر الذي هو القبح وكذلك المجبرة يقولون القادر
على الكفر لا يكون قادرا على الايمان والقادر على الايمان لا يكون
قادرا على الكفر واذا كان مذهبهم نظير مذهب المجوس
يجب ان يكونوا قدرية فان القدرية من اسماء الذم واسما
النسبة في اللغة على وجوه احدها يرجع الى الاب كقولهم هاشمي
وعلوي ومنها ما يرجع الى البلد كما يقال فلان رازي وطبري
وبغدادي وهمداني وما اشبه ذلك ومنها ما يرجع الى
الحرفة كما يقال فلان عصاري وقلانسي وما اشبه ذلك ومنها
ما يرجع الى كثرة لهج الناس كما يقال الخارجي لكثرة لهجه
بقوله لا حكم الا لله فاذا ثبت هذه فقولنا قدري لا يخلو اما ان
يرجع الى الواحد مما ذكرنا الى كثرة لهج الناس بذكره والمجبرة
هم الذين يكثر لهجهم بذكره لانهم يقولون عند كل حادثة هذا
بقضاء الله وقدره فيجب ان يكونوا القدرية ٭ وايضا
فان القدري اسم اشتقاق فيجب ان يكون مختصا بمن يثبت القدر
لا من نفيه ومعلوم ان المجبرة هم الذين يثبتون هذه الصفة
فيجب ان يكونوا قدرية ونحن ننفي هذه الصفة فلا يلزمنا ان نكون
قدرية فان قيل سميناكم قدرية لانكم تثبتون القدر لانفسكم
قيل له هذا لا يصح لان من اثبت القدرة لنفسه لو كان قدريا
لوجب في القديم تعالى اذا اثبت القدرة لنفسه ان يكون
قدريا ومعلوم خلافه ٭ وايضا فانا نقول لهم خبرونا عن
القدر لانفسنا انحن صادقون ام كاذبون فان كنا

كاذبين لا يستحق هذا الاسم كما ان الواحد منا اذا قال بالجبار
ولم يكن الجبار الاخوذ انه جبار وان كان صادقين لا يستحق
هذا الاسم لان هذا اسم ذم وبان يصدق لا يستحق الذم
الا ان هذا لا يصح لان للخصم ان يقلب علينا ذلك القول فيقول
نحن نسب القدر لله تعالى فنحن صادقون ام كاذبون فان
كنا كاذبين لا نستحق هذا الاسم كما ذكرتموه وان كنا صادقين
لا نستحق ايضا هذا الاسم لانه اسم ذم وبان يصدق لا يستحق
الذم والاولى من الجواب ما ذكرناه ع وبعد فان في الخبر
ما يدل على ان القدرية هي اسم الاجبار لان النبي صلى الله عليه قال هم
خصما الرحمن وجنود الشيطان وشهود الزور والمجبرة
هم خصما الرحمن لان الله تعالى لا بد من ان يسالهم يوم القيمة
فيقول الم اقدركم على الايمان الم امكنكم الم ازح عللكم
ولا بد من ان يقولوا على مذهبهم ما اقدرتنا على الايمان وما
مكنتنا منه وما ازحت عللنا ولا خصومة اعظم من هذا
فيجب ان يكون المجبرة هم خصما الرحمن وهم جنود الشيطان
لان جنود الشيطان هم الذين ينصرونه ويعضدونه لانهم يقولون
ان الله تعالى خلق فيه الاغوا والاضلال وهو لا يمكنه الانفكاك
منه ونحن لا نقول بذلك فيجب ان يكون المجبرة جنود الشيطان
وهم شهود الزور لان الله تعالى اذا سال يوم القيمة فيقول
لم كفرتم ولم تؤمنوا ولا بد من ان يقولوا على مذهبهم
ما اقدرتنا على الايمان وما مكنتنا منه وخلقت فينا
الكفر وقدرة الكفر وارادة الكفر ولا يكذبون لانهم

يشهدون لهم بذلك الا المجبرة فيجب ان يكونوا شهود الزور
ولم نقل مثل ذلك واذا كانوا خصما الرحمن وجنود
الشيطان وشهود الزور يجب ان يكونوا قدرية ويدل
على ان القدرية هم اهل الاجبار ما روي عن النبي صلى الله عليه
انه قال لعن القدرية على لسان سبعين نبيا فقالوا من القدرية
قال قوم يعملون المعاصي ويقولون هي من عند الله قضاها
وقدرها واهل الاجبار هم الذين يقولون ذلك فيجب ان
يكونوا قدرية والقوم يرومون ان ينفوا عنهم هذا الاسم
فيقولون مذهبكم يضاهي مذهب المجوس لان المجوس يقولون
بصانعين وفاعلين احدهما نور والاخر ظلمة وانتم تقولون
بفاعلين القديم تعالى والواحد منا فيجب ان تكونوا قدرية
الجواب عن ذلك ان هذا لا يصح لان النبي صلى الله عليه
شبه القدرية بالمجوس فيجب ان يكون الشبه في مذهب
لا يشاركهم غيرهم فيه وقد شارك المجوس في ذلك النصارى
فانهم يقولون بصانعين بل ثلثة الهة وكذلك الثنوية
فانهم قالوا انما قلنا فلا يصح ما قالوه ع وبعد فانا لم نقل بفاعلين
وصانعين على الحد الذي قاله المجوس لانا نقول القديم تعالى
فاعل وهو قادر على الخير والشر ولا يفعل الشر لحكمته
والواحد منا فاعل وقادر على الخير والشر يجوز ان يفعل
كل واحد منهما بدواعيه واختياره والمجوس لم يقولوا بذلك
فانهم قالوا النور لا يقدر على الشر وانما يقدر على الخير وكذلك
الظلمة لا تقدر على الخير وانما تقدر على الشر بل مذهبهم
هو الذي يضاهي مذهب المجوس لانهم يقولون الكافر يقدر
على الكفر ولا يقدر على الايمان والمؤمن يقدر على الايمان

او لا يقدر على الكفر كما ان المجوس يقولون ان النور يقدر
على الخير ولا يقدر على الشر والظلمة تقدر على الشر
ولا تقدر على الخير ويقولون ان الكافر يجب وقوع
الكفر منه ولا يجوز وقوع الايمان منه لقولهم بالقدرة
الموجبة وكذلك المؤمن يجب وقوع الايمان منه ولا يجوز
وقوع الكفر منه لقولهم بالقدرة الموجبة كما ان المجوس
قالوا ان النور يجب وقوع الخير منه ولا يجوز وقوع الشر
منه وكذلك الظلمة يجب وقوع الشر منها ولا يجوز
وقوع الخير منها واذا كان كذلك فمذهبهم هو الذي
يضاهي مذهب المجوس فاذا كان كذلك يجب ان يكون اتباع
القدرية هم اهل الحق والتوحيد ثم ان رحمه الله من بعد الكلام
في ان افعال العباد من الظلم والكفر والمعصية والسفه
والعبث كما لا يجوز انها بمشية الله وقدرته لا يجوز ان تقال
من الله تعالى بل هذا توهم ان الله تعالى مكن منها واراده
والقدرية تعالى ما اراد ذلك وان مكنها منه ح واما الطاعة
فانه يجوز ان يقال انها من الله تعالى لانه مكن منها واراده
وصار ذلك بمنزلة الواحد منا اذا كان له ولدان فاعطى
كل واحد منهما مالا لكي يكتسب بذلك الاموال
والجاه والحشمة فلو انفق احدهما تلك الاموال في العلف
لا يقال ان التلف من الولد وانه لانه وان مكن منه فما
اراده ولو ان الاخر انفقه في اكتساب الاموال والجاه
والحشمة فانه يقال ان ذلك من فعل الله بين الولد كما
مكنه اراده كذلك في مسئلتنا الله تعالى مكن الكافر

والمؤمن كل واحد منهما من الكفر والايمان والطاعات
والمعاصي فاذا اقدم واحد منهما على الكفر والمعاصي لا يجوز
ان يقال ان الكفر والمعاصي من فعل الله تعالى لانه وان
مكن منهما فما ارادهما واذا اقدم الاخر على الايمان
والطاعة فانه يقال انه من الله تعالى لانه كما مكن منهما
ارادهما ح وذكر جعفر بن حرب رحمه الله في فساد
مذهب المجبرة وهو انه قال ما من احد من ارباب المذاهب
والاديان ذهب مذهبا الا وقال انه صدق وحق وصواب
وانه من الله تعالى وان غيره من المذاهب باطل وانه ليس
من الله تعالى الا ترى ان النصارى قالت النصرانية من التثليث
والاتحاد وغيره حق وصدق وصواب وهو من الله تعالى
وغيره من المذاهب والاديان قالوا باطل وفاسد ونفوه
عن الله تعالى وكذلك فان اليهود قالوا ان اليهودية حق
وصدق وصواب وقالوا انها من رحمة الله تعالى وغيرها
من المذاهب والاديان باطل ونفوه عن الله تعالى فثبت انه ما
من احد من ارباب المذاهب ذهب مذهبا الا وقد قال انه
حق وصدق وصواب فيكون من رحمة الله تعالى وغيره
من المذاهب باطل وفاسد الا المجبرة فان من مذهبهم
ان الاجبار حق وصواب وهو من رحمة الله تعالى وغيره
من المذاهب والاديان باطل وفاسد وهو من رحمة الله تعالى
فصار حالهم اسوا من حال جميع ارباب المذاهب وصار
الحال في ذلك كالحال في جماعة كل واحد منهم يصف
واحدا بحاله من حال السوء ثم جاء واحد وقال هو موصوف
بسائر حال السوء فيكون حاله اسوا من حال تلك الجماعة وكذلك
[الجاه]

حالهم استوا وحال جميع ارباب المذاهب ثم بين رحمه الله من احد
الكلام في الفرق بين اللطف والتوفيق والعصمة اما القول فيه
القول فيه انه انما هو التمكين من الفعل وازاحة ذلك الفعل
الا ترى ان الواحد منا لو اعطى غيره سكينا لينتفع به
فانه لو انتفع به تعالى انه اعانه عليه لانه اراده ولو لم ينتفع
به وقتل به مسلما لا يجوز ان يقال اعانه عليه لانه وان
مكن منه ما اراده كذلك في مسلما يجوز ان يقال ان
الله تعالى اعان المسلمين على الايمان والطاعات لانه مكنهم
منها اراده ولكن لا يجوز ان يقال اعان على كفر الكافر
والمعاصي لانه وان مكن منها ما اراده ح واما اللطف فهو
كل فعل يختار المكلف عنده فعل الطاعة والانصراف عن
المعصية او يكون اقرب الى ذلك وهو على ضربين احدهما يكون
من فعل الله تعالى والاخر يكون من فعل غيره اما ما يكون من فعل
الله تعالى فانه يجب عليه ان يفعله لكي يكون مزيحا للعلة لان
اللطف يجري مجرى التمكين الا ترى انه اذا كلف ولم يمكن لم
يكن مزيحا لعلته فكذلك اذا كلف ولم يلطف لم يكن مزيحا
لعلته ح واما ما يكون من فعل غيره فعلى ضربين احدهما يكون من
فعل المكلف والاخر يكون من فعل غير المكلف ما يكون
من فعل المكلف لطفا في نفسه فانه يجب على الله تعالى ان يكلفه
لكي يكون مزيحا لعلته ويجب على المكلف ان يفعله لانه يستدفع
به ضرر العقاب عن نفسه ح واما ما يكون من فعل غير
المكلف ينظر فيه فان كان المعلوم عند الله تعالى انه يفعله
جاز ان يكلفه ذلك اللطف لطف فيه وان كان المعلوم
بخلافه

عند الله انه لا يفعله لا يجوز ان يكلفه لانه يكون تكليفا بالفعل
مع عدم اللطف هو مفسدة في الجملة ح واما التوفيق فهو
في اصل اللغة عبارة عما يوجب الموافقة بين الشيئين ح واما
في العرف فهو اللطف الذي لو اتفق وجوده وجود الطاعة
والانصراف عن المعصية ويجوز وصف الواحد منا بانه
موفق على الاطلاق اذا كان غالب احواله فعل الطاعة
والانصراف عن المعصية ح واما العصمة فهي في اصل اللغة عبارة
عن المنع قال الله تعالى لا عاصم اليوم من امر الله اي لا مانع
وكذلك قال لما يشد به راس القارورة عصامه لما كان
يمنع من خروج الدهن وعن تمضام واما في عرف الشرع
فهو عبارة عن اللطف الذي يصرف المكلف عن فعل المعصية
يصرف عنها ويمنع والمعصوم هو من فعل له هذا اللطف
الذي ذكرناه ولا يجوز وصف الواحد منا بانه معصوم على
الاطلاق لانه اسم لمن لا يقع منه الكبيرة اصلا ولا يجوز ذلك
الا في الملائكة والانبياء وفي من اخبر الانبياء بانهم معصومون
نحو علي بن ابي طالب والحسن والحسين صلوات الله عليهم
اجمعين ح وكذلك من اخبر الله تعالى بانه معصوم ح

فصل الغرض بهذا الفصل
الكلام في الآجال والارزاق

ووجه اتصال هذا الفصل بباب العدل هو ان العدل
كلام في احكام افعال الله تعالى والآجال والارزاق افعال
الله تعالى فيجب علينا بيان احكامهما ولنبدا فنقول

ثامن قبل الكلام في العصاة والقدر ونحو ذلك من اهل
ان افعال العباد من الكفر والمعصية والالحاد والزندقة
بقضا الله وقدره فانا نقول ان الاجال والارزاق والصحة
والمرض والسقم بقضا الله تعالى وقدره فلاجل هذين
الوجهين يتصل هذا الفصل بباب العدل ح اعلم
ان الاجل في اصل اللغة عبارة عن الوقت المقدر اي
وقت كان ثم يستعمل من جهة العرف في اوقات
مخصوصة نحو اوقات الموت والحلوة والدين وما اشبه
ذلك هذا كما ان الملك في اصل اللغة عبارة عن الرسول
اي رسول كان والدليل عليه قول الشاعر
الكني اليها عمرك الله يا فتى بآية ما جاءت الينا تهاديا
ثم يستعمل من جهة العرف في بعض رسل الله تعالى المخصوص
وكذلك القارورة عبارة عن كل ما يستقر فيه الشيء
ثم يستعمل من جهة العرف في بعض الظروف المخصوصة
وكذلك الدابة عبارة عن كل ما يدب على وجه الارض
ثم يستعمل من جهة العرف في بعض الحيوان المخصوص
وقد فسرنا الاجل بالوقت فيجب ان نعلم حقيقة الوقت
فنقول الوقت كل حادث او ما يجري مجرى الحادث والحادث
نحو طلوع الشمس من مشرقها وغروبها في مغربها
وما يجري مجرى الحادث نحو انسكاب المطر وغيره ه ولا بد
ان الوقت والموقت يجب ان يكونا حادثين او حادثين
مجرى الحادث فلا يجوز ان يكونا باقيين او احدهما باقيا والاخر

حادثا الا ترى انه لا يجوز ان يقال السما اذا الارض لما كانا باقيين
وكذلك لا يجوز ان يقال اتيك اذا السما او الارض لما كان
احدهما باقيا والاخر حادثا وانما يجوز ان يقال اتيك اذا
طلعت الشمس واذا انسكب المطر لما كانا حادثين او جاريين
مجرى الحادث ان الوقت يجوز ان يصير موقتا والموقت يصير
وقتا بحسب علم المخاطب مثلا ان يكون الواحد
منا عالما بطلوع الشمس ولم يكن عالما بقدوم زيد فسال
غيره فتقول متى قدم زيد فيقول المجيب حين طلعت
الشمس او ان يكون عالما بقدوم زيد ولم يكن عالما بطلوع
الشمس فيقول متى طلعت الشمس فيقول حين قدم زيد
م واعلم انه لا خلاف بين مشايخنا رحمهم الله في ان من
مات على فراشه حتف انفه انه مات باجله وكذلك
لا خلاف بينهم في ان من قتل مات ايضا باجله وانما الخلاف
في انه لو لم يقتل لعاش او مات فذهب شيخنا ابو الهذيل
الى انه لو لم يقتل لمات لا محالة وذهب اصحابنا البغداديون
الى انه لو لم يقتل لعاش لا محالة ه والصحيح من ذلك هو الذي
يختاره من هذا القول لو لم يقتل لجاز ان يعيش ولجاز ان يموت
ولابي الهذيل شبهة في هذه المسئلة وهو انه قال لو
قلنا انه لو لم يقتل لعاش لوجب في القاتل ان يكون قاطعا لاجله
ومعلوم ان الواحد منا لا يقدر على قطع اجل غيره ه
والجواب عن ذلك هو انا نقول له ان ذلك الوقت الذي
نقول انه لو لم يقتل لعاش الى ذلك ليس باجل له على الحقيقة
ليكون قاطعا على سبيل التقدير هذا انما نقول لو لم يقتل

لرزقه الله تعالى رزقا ثم ان هذا الرزق لا يكون رزقا
له على الحقيقة وانما يكون على سبيل التقدير ثم ان القاتل
اذا قتله فانه لا يكون قاطعا لاجله لان الاجل انما هو وقت
الموت وهذا هو وقت موته فيجب ان يكون اجله ثم انا
نقول لابي الهذيل لو كان كما ذكره لوجب في الواحد
منا اذا ذبح شاة غيره وجزرا باله و دفع اغنامه ان
لا يكون ظالما له وان لا يكون مسيئا اليه بل يكون محسنا
اليه ونعما انه لانه لولم يذبحها لماتت وهو قد تفقه
بلحومها وشحومها ومعلوم خلاف ذلك ج واما البغداديين من المعتزلة
فلهم في هذه المسئلة مذهبان احدهما هو انهم قالوا انا
قلنا انه لولم يقتل لمات لوجب في الواحد منا اذا قتل غيره
ان لا يكون ظالما له ج والثاني وهو انهم قالوا قد جرت
العادة بان يقتل جماعة كثيرة دفعة واحدة ولم تجر العادة
بان يموتوا دفعة واحدة فيجب ان يقال بانه لولم يقتلوا
لعاشوا الى اجالهم ج اما الجواب عما قالوه اولا فهو انا نقول
الواحد منا يجوز ان يكون ظالما من جهة انه لم يعلم انه لجاز ان
لعاش فيكون ظالما له ج وبعد فيجوز ان يكون قد مات
من غير هذا الايلام فيكون ظالما له بايصال هذا الضرر الذي ليس
فيه نفع ولا دفع ضرر ولا استحقاق ولا الظن للوجهين
المتقدمين ج واما الجواب عما قالوه ثانيا فهو انا نقول انا نسلم
ان العادة لم تجر بان يموت جماعة كثيرة دفعة واحدة
بل قد جرت العادة بذلك بان يموتوا بانهدام او غرق

او قحط او وباء او باستيصال واحد فان كلامنا انما
وقع في كل واحد منهم وكل واحد منهم يجوز ان يموت
في ذلك الوقت اذا ثبت ذلك وسالنا السائل وقال تقولون
ان الاجال والارزاق بقضاء الله وقدره ج فالجواب
عنه هو انا نقول ان القضاء والقدر قد ورد في كلام العرب على
ثلثة معان احدها بمعنى الخلق والثاني بمعنى الايجاب والالزام
والثالث بمعنى الاخبار والاعلام كما بينا ما يريدون بذلك
فان قالوا اتريدون به انه يخلق الله قلنا نحن نقول ان الاجال
والارزاق يخلق الله تعالى فان قالوا اتريد به الايجاب
والالزام قلنا هذا لا يتصور فكيف يجوز القول
وان قالوا اتريد به الاعلام والاخبار قلنا بهذا لا مانع
يمنعه من ذلك فيجوز ان يكون الله تعالى اعلم ملائكته
ذلك واخبرهم ج ثم سال رحمه الله نفسه في الكتاب
فقال لو قلنا انه لولم يقتل لعاش لوجب في القاتل
ان يكون قاطعا لاجله والواحد منا لا يجوز ان يكون قاطعا
لاجل غيره واجاب عنه بما احسنا وهو ان الوقت
الذي لو لم يقتل لعاش الله باجل على سبيل الحقيقة
وانما هو اجل له على سبيل التقدير ولا المر منا ما قلتموه
ثم سال رحمه الله نفسه فقال لو قلنا انه لولم يقتل لمات
لوجب في القاتل ان لا يكون ظالما لانه لولم يقتل لمات ج
واجاب عنه بالجواب الذي ذكرناه من قبل وهو انه
يكون ظالما له بان اوصل اليه ضررا لا نفع فيه ولا دفع

ضرر ولا استحقاق ولا الظن الوجهين المتقدمين وهذا يجوز
ان يكون من غير هذه الطريقة فيكون ظلما له من هذا الوجه

فصل في الارزاق

وجملة القول في ذلك ان
انما اوردنا هذا الفصل في باب العدل لما ثبت من الوجهين واول ما في ذلك
يجب ان يعلم حقيقة الرزق فنقول الرزق هو ما للغير ان
ينتفع به وليس للغير منعه منه وهذا على ضربين احدهما يكون
رزقا للاحياء منا والاخر يكون رزقا للبهائم فما يكون رزقا
للاحياء منا فعلى ضربين احدهما يكون رزقا على الاطلاق
والاخر يكون رزقا على التعيين فما يكون رزقا على الاطلاق
فهو كسائر النعم التي خلق الله تعالى للاحياء منا فانها
تكون رزقا للاحياء على سبيل الاطلاق واما ما يكون
رزقا على سبيل التعيين فهو ما له ان ينتفع به على سبيل
التعيين وليس لغيره منعه منه ثم ان وجوه التعيين قد تكون
بالشراء وقد تكون بالهبة وقد تكون بالحيازة وغير ذلك
واما ما يكون رزقا للبهائم فعلى ضربين احدهما يكون رزقا
لهم والاخر على سبيل الاطلاق والاخر يكون رزقا لهم
على سبيل التعيين فما يكون رزقا على سبيل الاطلاق فهو
كالحشائش المباحة والمياه المطلقة وما يكون رزقا لهم على
التعيين فهو ما حازه في فمها فان لها ان ينتفع به لعينه وليس
لغيرها منعها منه واعلم انا قد فسرنا الرزق
بالمنفعة فيجب ان نعرف حقيقة المنفعة فنقول المنفعة

انما هي اللذة والسرور او ما يؤدي اليهما او الى احدهما واللذة
هي ادراك الشيء مع الشهوة والذي يقع الالتذاذ به على
ضربين احدهما يكون حادثا والاخر يكون باقيا فما يكون
حادثا فهو كان يكون له جرب فيحكه فيلتذ به ثم ان
هذا الالتذاذ انما وقع بامر حادث ولو ادرك مع الشهوة
كان ملتذا او ان ادركه مع النفرة كان الما وهذا بالاختلاف
انه انما اختلفوا في الطعوم ان الواحد منا هل يلتذ بالامر
الحادث او بالامر الباقي فذكر ابو الشيخ ابو هاشم انه
يلتذ بالامر الباقي وهو الطعوم وقال الشيخ ابو علي
انه يلتذ بامر حادث فيقع الالتذاذ ايضا بامر حادث
كما في حك الجرب والصحيح ما ذكره الشيخ ابو هاشم
والدليل عليه انه لو كان هناك امر غير الطعم لصح انفصال
احدهما عن الاخر فكان يصح ان يكون ملتذا بحصول ذلك
الامر الحادث من غير ادراك الطعم او كان ان يدرك
الطعم ولا يكون ملتذا بان لا يوجد ذلك المعنى ومعلوم خلافه
فليس الا ان يقال ان الالتذاذ انما وقع بادراك هذه المعاني
التي هي الطعوم مع الشهوة واعلم بان الله تعالى
يوصف بانه رازق ورزاق على الاطلاق والواحد منا
لا يجوز ان يوصف بانه رازق الا على سبيل التقييد فيقال رازق
الامير جنده والمولى عبده واما على سبيل الاطلاق فلا يجوز
وصفه وهذا كما ان الله تعالى يجوز ان يوصف بانه رب
على الاطلاق والواحد منا لا يجوز ان يوصف بانه رب الا على
سبيل التقييد فيقال رب الدار ورب الفرس ورب العبد

وما اشبه ذلك ه واعلم ان الارزاق على ضربين احدهما
يصل الينا بسببنا والاخر يصل الينا بسبب ما يصل الينا
فهو ما يصل الينا بالارث او ان يظهر كنز من كنوز الجاهلية
فان هذه تكون رزقا ساقه الله الينا بسببنا لانه مما يحل
في ملكه من غير تجارة واما ما يصل الينا بسببنا فهو ما يصل
الينا بالبيع والشرا والهبة والصدقة والعطية وما يصل
الينا بالتجارة في الاشيا المباحة فان هذه الاشيا رزق
لنا الا انها تصل الينا باسباب من جهة الله تعالى كما ان النعمة
كلها من جهة الله تعالى ه واعلم ان طلب الرزق لا
يخلو اما ان لا يلحقه بتركه ضرر او يلحقه بتركه ضرر فان
لم يلحقه بتركه ضرر يكون الطلب مباحا ولا يكون واجبا
وان خاف من تركه ضررا يجب عليه الطلب لان دفع
الضرر واجب فاذا لم يتم الا بالطلب كان الطلب واجبا
وقد خالفنا في ذلك قوم من الصوفية فقالوا ان طلب الرزق
لا يجب خاف ضررا او لم يخف وقالوا ان الطلب يكون
مباحا وتمسكهم في ذلك وجهان احدهما انهم
قالوا ان طلب الرزق ينافي التوكل والتوكل على الله
واجب فيقبح الطلب الذي ينافيه او يكون محظورا والثاني
هو انهم قالوا ان طلب الرزق يقبح لان الطلبة يشتغلون
به عن الطلب واعانة الطلبة تجب وكذلك طلب الرزق
يجب ان يكون مباحا اما الجواب عما قالوه اولا فهو
انا نقول ليس التوكل ترك الطلب بل التوكل هو الطلب

وقف لواسط

والرضى بما يرزقه الله تعالى وعلى ذلك قال رسول الله صلى الله عليه
لو توكلتم على الله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير تغدوا
خماصا وتروح بطانا فالنبي صلى الله عليه شبه المتوكل
بالطير ومعلوم ان الطير لا تجثم في اوكارها حتى يجيها
الرزق بل تطلب الرزق فثبت ان التوكل ليس هو ترك
الطلب بل التوكل طلب الرزق والرضى بما رزقه الله تعالى
واذا كان كذلك فيجب في طلب الرزق ان لا يكون قبيحا ه واما الجواب
عما قالوه ثانيا فهو انا نقول انه لا يكون معينا للطلبة لان
المعين هو من يمكن الغير من فعل واراد ذلك الفعل الا ترى
ان الواحد منا اذا دفع الى غيره سكينا ليذبح به غنما ثم انه
لو قتل به مسلما لا يقال بانه اعانه على قتله لانه وان مكن منه
ما اراده واما اذا لم يقصد اعانتهم ولا يجب ما قالوه لولا
ذلك والا وجب قبح الزراعة لان الطير يلتقط منه ولوجب
قبح ارتباط الغنم واقتنائها لان الذئب يصيب فيها ومعلوم
خلافه وكذلك في مسائل ثم اورد رحمه الله من بعد
الكلام في ان الحرام لا يجوز ان يكون رزقا ه والخلاف
في ذلك مع المجبرة فانهم يقولون ان الحرام رزق واستدل
على ذلك بان قال قد ثبت ان حقيقة الرزق ما كان ينتفع
به وليس لغيره منعه منه والحرام يجب ان يمنعه منه فلا
يجوز ان يكون رزقا ه فان قيل احطتم في حقيقة الرزق
بل الرزق هو ما يعطيه الانسان وليس حقيقة الرزق
ما ذكرتم والحرام يعطيه الله فيجب ان يكون رزقا فان
قيل له هذا باطل بالاملاك والاولاد فان الاملاك
والاولاد تكون رزقا مع انه لا يعطيها ولكن الاعطا

حصل بالمغصوب فلا يقال انه رزق فان قيل ان ذلك
رزق قيل له لو كان رزقا لكان من جهة الله تعالى لان
الارزاق كلها من جهته وليس يجوز في الحكمة ان
يجعله الله تعالى رزقا لنا ثم يذمنا عليه ويلعننا ويعدنا
بالمنع منه ثم يعاقبنا عليه ومما يدل على ان الحرام
لا يجوز ان يكون رزقا قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون
فالله تعالى مدح الذين ينفقون الرزق على انفسهم ولا يكون
مستحقا للمدح بان ينفق المغصوب على نفسه بل يستحق
الذم واللعن والاستخفاف ولا يجوز ان يكون رزقا ودليل
اخر وهو قوله قل ارايتم ما انزل الله لكم من رزق فجعلتم
منه حراما وحلالا فالله تعالى ذم العباد على ان جعلوا
الرزق بعضه حراما وبعضه حلالا وانما يستحق هذا
الذم اذا لم يكن الحرام رزقا والدليل على ذلك انه لو كان
رزقا لصار بمنزلة ان يقول قل ارايتم ما انزل الله لكم من
رزق فجعلتم بعضه في كم وبعضه يجب وهذا الظاهر
الفساد لا يستحق به ذم كذلك وفي مسائل تمهيده
جملة القول في هذا الفصل فصل الغرض بهذا
الفصل الكلام في الاسعار واول ما في ذلك يجب ان يعلم
حقيقة السعر فنقول السعر هو ما يقع به التبايع
من المتبايعين والثمن ما يقع به البيع قل ام كثر وفي السعر
رخص وغلاء فيجب ان نعرف حقيقتهما فنقول الرخص
هو بيع الشيء باقل مما اعتيد بيعه في ذلك الوقت او في
ذلك المكان ولهذا لو بيع الجلد في الصيف باقل مما

اعتيد بيعه في الصيف او باكثر لا يقال انه رخص او غلاء وكذلك
لو بيع الشيء في بلد باكثر مما اعتيد بيعه في بلد اخر او باقل
لا يجوز ان يقال انه رخص او غلاء فلا بد من ان يشترط الوقت
والمكان ۞ واعلم ان السعر قد يكون من جهة الله تعالى
وقد يكون من جهة الادميين كالسلطان وغيره فما يكون
من جهة الله تعالى فهو كان يضيق الناس على بيع شيء بمقدار
مخصوص وكذلك يكون من جهة الله تعالى لان السبب من
جهته وما يكون من جهة السلطان كان يحمل الناس على بيع
الشيء بمقدار مخصوص فان ذلك السعر يكون من جهة السلطان
وكذلك الحال في الرخص والغلاء فانه على ضربين احدهما يكون
من جهة الله تعالى والاخر يكون من جهة السلطان فما يكون
من جهة الله تعالى فهو كان يضيق الناس على بيع الشيء باقل مما
اعتيد بيعه او باكثر مما اعتيد بيعه فان ذلك الرخص والغلاء
من جهة الله تعالى لان السبب من جهته وهو ان الله تعالى
كثر ذلك الشيء وقلل رغبة المحتاجين اليه او قلل ذلك الشيء
وكثر رغبة المحتاجين اليه ۞ واما ما يكون من جهة
السلطان فهو كان يحمل الرعية على بيع الشيء باكثر مما اعتيد
بيعه او باقل مما اعتيد بيعه فان ذلك يكون من جهة السلطان
۞ واعلم ان الاجال والارزاق كلها بفعل الله تعالى
وقدره عندنا ثم لا يلزم ان يقال يجب ان يكونوا قدرية لان القدري
اسم ذم فيجب ان يكون اخص بمن له مذهب مذموم ومذهب
المجبرة هو المذهب المذموم لانهم قالوا ان افعال العباد
خلق الله تعالى من الكفر والمعصية والالحاد والزندقة
فيجب ان يكون بهذا الاسم تمام اخص والحق ۞ ۞ ۞

فصل الغرض بهذا الفصل الكلام في التوبة وختم الكتاب بذكر التوبة

رغبة وترغيبا في ان يكون خاتمة الاعمال التوبة الى الله تعالى
والاصل في ذلك انه لا يخلو اما ان يساوي ثوابه وعقابه
او يكون ثوابه اكثر او يكون عقابه اكثر ولا يجوز ان
يساوي ثوابه وعقابه ولا خلاف في ذلك بين شيوخنا
وانما اختلفوا في ان ذلك هل انما يجوز عقلا او سمعا
فقال ابو علي يعلم ذلك عقلا وقال ابو هاشم بل يعرف
سمعا والصحيح ما ذكره الشيخ ابو هاشم وقد
فصلنا ذلك في باب الوعيد وان كان ثوابه اكثر
فهو صاحب الصغيرة واختلفوا في انه هل يجب
عليه التوبة او لا فقال الشيخ ابو هاشم لا يجب التوبة
عليه وقال الشيخ ابو علي يجب التوبة على الصغيرة
والاولى ان يقال لا يجب التوبة عنه عقلا وانما يجب
التوبة عنه سمعا واما اذا كان عقابه اكثر فهو
صاحب الكبيرة ويجب عليه التوبة بلا خلاف
والاصل في ذلك ان الله تعالى اذا كلف المكلف فلا بد من
ان يجعل له طريقا الى التوبة ليمكنه الانتفاع بالتكليف
فاذا اقدم على كبيرة او اخلال بالواجب يجب عليه
التوبة ووجه وجوب التوبة هو ان دفع الضرر عن النفس
واجب فاذا لم يمكن دفع ضرر العقاب الا بالتوبة
وجب عليه التوبة واختلفوا في ان التوبة بمجردها

هل تسقط العقوبة ام لا فعندنا ان التوبة بمجردها مسقطة
للعقوبة وذهب شيخنا ابو القاسم البلخي الى ان التوبة بمجردها
لا تسقط العقوبة بل الله تعالى يسقطها عند التوبة والدليل
على صحة ما قلناه هو ان التوبة في الغائب بمنزلة الاعتذار
في الشاهد ومعلوم ان الواحد منا اذا اساء الى غيره
اساءة ثم يعتذر اليه اعتذارا صادقا فان هذا الاعتذار
بمجرده مسقط للذم المقابل للاساءة فكذلك التوبة
اذا كان نظيره وجب ان يكون بمجردها مسقطة للعقاب
المقابل للمعصية وللاخلال بالواجب ودليل اخر وهو
ان التوبة لو لم تكن مسقطة للعقوبة بمجردها لكان الله تعالى
متفضلا باسقاطها واذا كان متفضلا باسقاطها
جاز ان يسقطها وان لا يسقطها واذا كان كذلك
يجب ان يحسن عقابه بعد التوبة وقد عرفنا خلاف ذلك
فان قيل انما لا يحسن ان يعاقبه بعد التوبة لان الاصلح
واجب عندنا قيل له هذا امر مختلف اما عندنا فالاصلح غير
واجب على ما ثبت في موضعه واعلم ان التوبة على ضربين
احدهما يكون توبة عن القبيح والثاني يكون توبة عن الاخلال
بالواجب ما يكون توبة عن القبيح فانه يجب ان يندم على القبيح
لكونه قبيحا ويعزم على ان لا يعود الى مثله في كونه قبيحا
وما يكون توبة عن الاخلال بالواجب يجب ان يندم عليه
لكونه اخلالا بالواجب ويعزم على ان لا يعود الى مثله
في كونه اخلالا بالواجب وانما وجب ما ذكرنا لان التوبة
هي بذل المجهود في تلافي ما وقع منه وانما تكون باذلا لمجهوده
اذا اتى بالتوبة على الوجه الذي بيناه واعلم ان الندم

يجده كل واحد من نفسه ويعرفه كل عاقل ولا
خلاف في ذلك وانما الخلاف في انه جنس بالضرورة
عن الاعتقاد او هو من قبيل الاعتقاد وجملة القول
وذلك ان الشيخ ابا علي ذكر انه نوع بالضرورة
عن الاعتقادات وذكر الشيخ ابو هاشم انه من قبيل
الاعتقاد وهو الصحيح ولا بد من ان يقترن باسف
وغم ولهذا قلنا انه لا يجوز الندم على اهل الجنة لانه يقترن
بالغم والاسف واهل الجنة لا يجوز ان يلحقهم غم واسف
لانه يؤدي الى التنغيص ونعيمهم لا يجوز ان يكون منغصا
فان قيل كيف تقولون ان الندم يجده كل احد من
نفسه بلا خلاف وقد علمنا ان النابتة يخالفون فيه قيل
له لم يختلف النابتة في الوجدان من النفس وانما اختلفوا
في انه من اي الانواع والاختلاف في النوع والجنس لا يوجب
الاختلاف في نفس الشيء الا ترى ان الناس لم يختلفوا في ان
الظن ما يجده الانسان من نفسه وانما اختلفوا في انه
من قبيل الاعتقاد او لا لما التبس به وكذلك فان اللون
لما كان ملتبسا بالمحل اختلفوا فيه فقال بعضهم انه نفس
المحل وقال بعضهم ان الالوان [illegible]
ثم ان هذا الاختلاف لا يوجب المنع من كون الالوان
معلومة بالاضطرار كذلك في مسئلتنا واعلم
ان التوبة تصح من جميع القبائح والمعاصي ولا خلاف في ذلك
الا ما حكي عن ابن عباس انه قال لا تصح التوبة عن [illegible]

في المعاصي وهو قتل المسلم عمدا وهذا الذي ذكره لا
وجه له لان التوبة بذل المجهود في تلافي ما وقع منه فاذا
بذل مجهوده في تلافي ما وقع منه وجب ان تصح توبته
وبعد فان قتل المسلم ليس باكثر من الشرك
الكفر وقد علمنا ان التوبة من الكفر تكون صحيحة
فكذلك التوبة عن قتل المسلم وجب ان تكون صحيحة
واعلم ان الاصل في التوبة انما هو الندم والعزم
شرط فيها لان المرجع بالعزم الى الارادة والارادة
لا يصح تعلقها بالماضي والتوبة لا بد من ان تكون متعلقة
بالماضي فيجب ان يكون الاصل فيه الندم والعزم شرط
فيه تابع فان قيل كما لا يصح في العزم ان يتعلق بالماضي
وكذلك لا يجوز ان يتعلق بان لا يفعل لان العزم انما هو
الارادة والارادة لا يصح تعلقها بالنفي قيل له اذا
اراد ان لا يفعل القبيح فان الارادة لا تتعلق بالنفي وانما تتعلق
بضرب الترك الفعل كما ان الواحد منا اذا اراد ان لا
يقوم فان هذه الارادة لا تتعلق بالنفي وانما تتعلق بضد
القيام وهو القعود والكون كذلك في مسئلتنا
واعلم انا قد قلنا يجب ان يندم على القبيح لقبحه وعلى الاخلال
بالواجب لكونه اخلالا بالواجب وذلك لانه لو ندم
على القبيح لا لقبحه وعلى الاخلال بالواجب لا لكونه
اخلالا بالواجب ولكن لوجه اخر لم تصح توبته
وعلى هذا اذا ندم على شرب الخمر لا لقبحه ولكن لانه
يصدعه لم تصح توبته كما ان الواحد منا اذا [illegible]

الغير اساءة ثم اعتقد انه ليس اعتذارا صادقا ولو ندم
عليها لكونها اساءة فانه يكون صحيحا ولو اعتذر اليه
وندم عليها لا لكونها اساءة ولكن لاجل ضرر يلحقه
فان ذلك الاعتذار لا يكون صحيحا كذلك في مسلسل
وكذلك فلابد ان يعزم على ان لا يعود الى مثله
في باب القبح او في كونه اخلالا بالواجب لانه لو عزم
على ان لا يعود الى مثله لا في باب القبح ولكن لوجه اخر
لم يصح توبته وكذلك لو عزم على ان لا يعود الى مثله
لا لكونه اخلالا بالواجب ولكن لوجه اخر لم يصح توبته
ولا يجوز ان يندم على القبيح لصورته لانه لو كان كذلك
لما صح توبة المجبوب عن الزنا اذ الزنا لا يتصور منه ومعلوم
خلافه فصارت التوبة لابد فيها من ان يندم على القبيح لقبحه
وعلى الاخلال بالواجب لكونه اخلالا بالواجب ويعزم
على ان لا يعود الى مثله في باب القبح وفي كونه اخلالا
بالواجب لانه لو ندم على القبيح لقبحه وعلى الاخلال بالواجب
لكونه اخلالا بالواجب ولم يعزم على ان لا يعود الى
مثله في القبح او في كونه اخلالا بالواجب لم يصح توبته
وكذلك لو عزم على ان لا يفعل القبيح لقبحه ولا يخل
بالواجب لكونه اخلالا بالواجب ولا يندم على القبيح
لقبحه ولا على الاخلال بالواجب لكونه اخلالا بالواجب
لم يصح توبته واعلم ان المكلف لا يخلو حاله
فيما يندم عليه اما ان يعلم انه كبيرة او لا يعلم ذلك

فان علم كونه كبيرة يجب عليه التوبة منها لان دفع ضرر العقاب
عن النفس واجب واذا لم يمكنه دفعه الا بالتوبة كانت التوبة
واجبة مثله م فاما اذا لم يعلم كونه كبيرة وجوز ان يكون
كبيرة وجوز ان يكون صغيرة فانه يجب عليه التوبة عنها ايضا
لانه لا يأمن ان يلحقه ضرر تركها ولو قدر ان يعلم في تلك
المعصية انها صغيرة لما وجبت التوبة عنها عقلا
وانما وجبت التوبة عنها سمعا فحصل من هذه الجملة
ان التوبة واجبة عن سائر المعاصي صغيرها وكبيرها
واعلم انه متى اعتقد المكلف في بعض القبائح انه حسن
وعلم قبح بعضها وتاب عما هو قبيح عنده صحت توبته
عن سائر القبائح سوى قتل المسلمين كتوبة الخارجي
عن سائر القبائح مع اعتقادهم قبح اعتقاد الثنوية والبراهمة
والمقبحات الشرعية فجملة القول في ذلك انه يصح توبته عما علم
قبحه ولكنه لا يصح من جهة وجوب ما اعتقد من قتل المسلمين
وقبح اعتقاد الثنوية والشرائع واختلفوا في ان
التوبة عن بعض القبائح هل تصح مع الاصرار على البعض
قال ابو هاشم التوبة عن بعض القبائح مع الاصرار على البعض
لا تصح وقال ابو علي تصح التوبة عن بعض القبائح مع الاصرار
على البعض وانما اعتبر ابو علي اختلافهما في الجنس مثل ان
يتوب عن الزنا ولم يتب عن شرب الخمر فانه يصح توبته
لانهما مختلفان في الجنس ولو كانا متفقين لما صح التوبة
كالتوبة عن شرب هذا القدح من دون التوبة عن شرب
غيره من الاقداح فان هذه التوبة لا تصح وانما اعتبر

اختلافهما في العظم كان يتوب عن الزنا لسرقه ولم يتب
عن الزنا بتوبه فان توبته تكون صحيحه لانهما مختلفان في العظم
واما اذا كانا متساويين في العظم لا تصح توبته كان يتوب
عن الزنا بعده السرقه من غير التوبه عن الزنا لسرقه
اخرى فانه لا تصح تلك التوبه ويحكى ذلك عن المويد بالله قدس
الله روحه والصحيح ما ذكره الشيخ ابو هاشم
والدليل عليه هو ان التوبه عن القبيح يجب ان تكون لقبحه
فمن تاب عن بعض القبائح دون البعض علمنا انه لم يتب عنه
لقبحه ولا لكن لوجه اخر ومن تاب عن القبيح لا لقبحه لا تصح
توبته كما ان الواحد منا اذا ترك حلا لحموضته وجب ان يترك
كل ما ساواه في الحموضه فاذا ترك هذا وتناول غيره
علمنا انه ما تركه لحموضته وانما تركه لوجه اخر كذلك
في مسئلتنا يجب ان يكون مثله فاذا ترك بعض القبائح
ولم يترك البعض واصر عليه علمنا انه ما تركه لقبحه وانما تركه
لوجه اخر واذا كان كذلك لم تصح التوبه من بعض القبائح مع
الاصرار على البعض فان قيل اليس الواحد منا اذا فعل
فعلا من الافعال لوجه لا يجب ان يفعل كل ما ساواه
في ذلك الوجه مثلا اذا تصدق بدرهم يجب لا يجب
ان يتصدق بجميع الدراهم من حيث ان الحسن حاصل في جميعها
وكذلك اذا ترك فعلا لوجه لا يجب ان يترك جميع ما
ساواه في ذلك الوجه قيل له هذا العذر الذي ذكرته
لا يصح لانا نعلم التفرقه بين الفعل والترك في هذه

الفعل ضروره ونعلم ان الواحد منا اذا فعل فعلا من
الافعال لوجه ليس يجب ان يفعل كل ما ساواه في ذلك
الوجه ونعلم انه اذا ترك فعلا من الافعال لوجه يجب
ان يترك كل ما ساواه في ذلك الوجه فلا يمكن قياس احدهما
على الاخر وذكر الشيخ ابو هاشم وجها في الفرق بينهما
وهو انه قال ان الترك لا مشقه عليه فيه ولهذا اذا ترك
فعلا لوجه يجب ان يترك جميع ما ساواه في ذلك الوجه
بخلاف الفعل فان عليه في الفعل مشقه فاذا فعل فعلا لوجه
ليس يجب ان يفعل كل ما ساواه في ذلك الوجه الا ان هذا
لا وجه له لان الله تعالى لا مشقه عليه في الفعل ومع ذلك
اذا فعل فعلا لوجه لا يجب ان يفعل كل ما ساواه في
ذلك الوجه فيجب ان يقال ان هذا الذي ذكره لا وجه
له وان الحكم معلوم ضروره من دون العلم بوجه
التفرقه ومن خالف في هذه المسئله وقال بان التوبه
عن بعض القبائح تصح مع الاصرار على البعض يعلل بوجوه
احدها هو انه يقول القول بان التوبه عن بعض القبائح لا
تصح مع الاصرار على البعض يودي الى ان التوبه عن القبائح
لا تصح الا بعد التوبه من الحسن بل عما هو واجب فيجب
ان يكون باطلا الا ترى ان من اعتقد نبوه النبي صلى الله عليه
ثم يشك في النبوه ويعتقد انها باطله وكان يعتقد على
كثره فاراد ان يتوب عن تلك الكثره لا يمكنه ان يتوب عن كل
من تلك الكثره الا بعد ان يتوب عن اعتقاد النبوه الذي
يعتقد الان انه كان باطلا وفي اخر اعتقد وذلك لا يجوز

الجواب عن ذلك هو انا نقول لهم هذا الذي ذكر انه دا[ل]
لا يخلو اما ان يكون الزاما فيما يتعلق بالداعي او يكون الزاما
فيما يتعلق بالمكلف فان كان الزاما فيما يتعلق بالداعي
قلنا فيما يدعوه الى ان يتوب عن تلك الكبيرة يدعوه الى ان
يتوب عن ذلك الاعتقاد وان كان هذا الاعتقاد جهلا
كما ان الواحد منا اذا ترك طعاما لاعتقاده ان فيه سما
فانه يجب في كل طعام يعتقد فيه سما ان يتركه وان كان
الذي يعتقده جهلا وكذلك اذا ترك سلوك طريق لاعتقاده
ان فيه سبعا وجب ان يترك كل طريق يعتقد ان
فيه سبعا وان لم يكن فيما يعتقد انه فيه سبع
كذلك في مسالتنا وان كان الزاما فيما يتعلق بالمكلف فلما
الواجب عليه ان يتوب عن تلك الكبيرة لقبحها وان يعزم
على ان لا يعود الى مثلها ولا يتعرض لذلك الاعتقاد فيجب توبته
الا ان توبته انما تقع محبطا في حسب ذلك الاعتقاد او نقول
يجب ان يتوب على الجملة عن كل ما هو قبيح لقبحه وان يعزم
على ان لا يعود الى مثله في القبح من دون ان يعين قبح الاخلال
بحكمه اعتقاد قبح السوء او نقول يتوب عما يعرف قبحه
ولا يتعرض لما لا يعلم قبحه وعلى الاحوال كلها فان توبته
وان صحت الا ان ثواب التوبة تقع محبطا في حسب اعتقاده
بان اعتقاد السوء كان باطلا منه شبهة اخرى لهم
وهي انهم قالوا القول بان التوبة عن بعض القبائح لا تصح مع الاصرار
على البعض يؤدي الى خرق الاجماع لان الامة [illegible]
على ان التوبة عن بعض القبائح تصح مع الاصرار على البعض

الجواب عن ذلك هو انا نقول لهم لا نسلم ان هذا اجماع
الامة لا بل ان الامة ولا نقول بذلك وهو مذهب امير المؤمنين
علي عليه السلام ونزل عليه خطبه وروي عن القاسم بن
ابراهيم وعلي بن موسى الرضي عليهم السلام وواصل
بن عطا وجعفر بن مبشر وابن المعتمر وغيرهم فكيف
يمكن دعوى الاجماع في ذلك مع مخالفة هولا العلما ولقد
قال الامة لا يجوز اجماعهم على خلاف ما هو مقرر في العقل
وقد تقرر في العقل انه ليس يصح ان يترك احد القبيحين
لقبحه ثم لا يترك الاخر مع تساويهما في القبح لانه اجماع
على ما هو خطا وانما [illegible] الى ما التمسنا اليه شبهة
اخرى لهم في المسالة وهي انهم قالوا القول بان التوبة عن
بعض القبائح لا تصح مع الاصرار على البعض يودي الى ان اليهودي
لو تاب عن اليهودية مع الاصرار على غصب دانق ان
لا تصح توبته وان يكون حكمه حكم اليهودية ومعلوم خلافه
قلنا هذا لا يصح لانه لا تصح توبته واما قولكم يجب ان يكون
حكمه حكم اليهودي فلا يخلو اما ان تريدوا انه يستحق عقاب
اليهودية او تريدوا انه يجري عليه احكام اليهود فان اراد
به انه يجب ان يستحق عقاب اليهودية قلنا كذلك نقول
وانه يستحق عقاب اليهودية وان اردتم بذلك انه يجب
ان يجري عليه احكام اليهودية فليس هذا مما ليس يجب لانه
يجوز ان يقال ان اظهار الشهادتين بمجرده يسقط تلك
الاحكام كما ان المنافق لا يجري عليه احكام الكفار لكن لاظهار
الشهادتين بمجرده سقط عنه الاحكام واعلم
انه اذا تاب عن القبيح لقبحه وعزم ان لا يعود الى مثله في باب

الفاسق تصح توبته ولا تقف على الموافاة كما ذهب اليه بشر
بن المعتمر لانه قال ان التوبة عن المقبحات تقف صحتها
على الموافاة وكذلك صحة الطاعة والايمان تقف على
الموافاة والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه هو ان التوبة
بذل المجهود في تلافي ما وقع منه فاذا بذل مجهوده في تلافي
ما وقع منه تسقط عقابه ولا تقف على الموافاة ومن ذلك
ان التوبة في الغائب نظيرها الاعتذار في الشاهد ومعلوم
ان الواحد منا اذا اساء الى غيره اساءة ثم اعتذر اليه اعتذارا
صادقا فان صحة ذلك الاعتذار لا تقف على الموافاة كذلك
في مسئلتنا اذا بذل مجهوده في تلافي ما وقع منه صحت توبته
ولا تقف على الموافاة واعلم ان التوبة لا تخلو اما ان تكون
عن شيء بينه وبين الله تعالى او تكون على شيء بينه وبين
الادميين فان كان عن شيء بينه وبين الله تعالى لا تخلو اما
ان يظهر ذلك للناس او لا يظهر فان ظهر ذلك للناس
تجب التوبة عنه ظاهرا كما ان المعصية ظاهرة وان لم
يظهر ذلك للناس لا تجب اظهار التوبة وان كان توبته
عن شيء بينه وبين الادميين فان كان نفسا وجب تسليمها
وان كان مظلمة وجب ردها اذا كانت باقية او رد
مثلها ان كانت من ذوات الامثال او رد قيمتها ان كانت
من ذوات القيم هذا اذا كان صاحبها حيا فان كان ميتا
تجب ردها الى ورثته فان لم يكن له ورثة وجب ردها
الى امام المسلمين ان كان في الزمان امام فان لم يكن وجب
دفعها الى الفقراء وان كان ذلك كلاما موحشا [illegible]

اما ان يكون قد بلغ ذلك الرجل او لم يكن قد بلغه فان بلغه
وجب الاستحلال منه وان لم يبلغه لا يجب الاستحلال منه
لئلا يصير سببا لهذا الى تسبيب العداوة والعداوات لانه يكون
زيادة وحشة وان كان اعتقادا بينه وبين الله تعالى وضع
له دعوة او تصنيفا فالكلام فيه ما سبق من قبل فلا وجه
لاعادته وانما وجب جميع ما ذكرنا لان التوبة بذل
المجهود في تلافي ما وقع منه وانما تكون بذلا لمجهوده
في تلافي ما وقع منه اذا اتى بجميع ما ذكرنا على الوجه الذي
ذكرنا ثم من رحمه الله او صل هذه الجملة الكلام في
مسائل منها الكلام في ان الصغائر هل يجوز ان تصير
كبائر بانضمام البعض منها الى البعض ومنها الكلام
في ان الكبائر هل يجوز ان تصير كفرا بانضمام بعضها الى البعض
البعض ومنها الكلام في ان الواحد منا هل يجوز ان
يبلغ ثواب طاعاته الى حد تصير عقاب الكبيرة مغفورا في
حسنه والاحباط هذه الاحباط ومنها الكلام في ان
الواحد منا هل يبلغ ثوابه الى حد ثواب بعض الانبياء ومنها
الكلام في ان الايمان هل يجوز ان ينقص ويزيد ام لا ومنها
الكلام في ان الواحد منا هل يصح ان يعلم انه مستحق للثواب
والعقاب ام لا ومنها الكلام في ان الواحد منا هل يجوز
ان يقول انا مؤمن ان شاء الله وهو اخر الكتاب اما الكلام
في ان الصغائر هل يجوز ان تكون كبائر بانضمام بعضها الى البعض
فجملة القول في ذلك ان الصغائر على ضربين احدهما يصح فيهما
الانضمام وثم اخر لا يصح فيهما الانضمام ما يصح فيهما الانضمام
نحو ان كان لص او اطمه سرق درهما درهما حتى بلغ عشره

او نقصت درهما فدرهما حتى بلغ عشره فان ذلك يصير
كبيره بانضمام البعض منهما الى البعض هذا على مذهب من يثبت الفسق
بالمقايسه وهذا هو الذي ذهب اليه كثير من مشايخ المعتزله
خلا السيد المؤيد بالله قدس الله روحه ع واما الاساني
فيما الانضمام كان يقول كذا وان هذا الاساني فيه الانضمام
فلا يجوز ان يصير كبيره لانه لا طريق اليه ع واما الكلام
في ان الكباير هل يجوز ان يصير كفرا بانضمام بعضها الى البعض
فجمله القول في ذلك انه لا يجوز والاعتماد في هذه الاعتماد لانا
قد علمنا ان الواحد منا لو عاش ما عاش واقدم على الكباير
ما اقدم فانه لا يستحق عليها عقاب الكفر ع ولهذا فلو
جاز ذلك لجاز ان ينتهي حال الواحد منا بالاقدام على
الكباير الى حد يجري عليه احكام الكفار ومعلوم خلاف ذلك
الا ان هذا لا يصح لان لقايل ان يقول يجوز ان ينتهي حال الواحد منا
بالاقدام على الكباير الى حد يستحق عليها عقاب الكفر
الا انه لا يجري عليه احكام الكفار لكونه مظهرا للشهاده
فهذا كما ان المنافق يستحق عقاب الكفار ولكن لا يجري
عليه احكام الكفار لكونه مظهرا للشهادتين ع واما
الكلام في ان ثواب الطاعه هل يجوز ان يبلغ الى حد يكون
مسقطا لعقاب الكبيره فجمله القول في ذلك ان هذا لا يجوز
والاعتماد في هذه الاعتماد لانا قد علمنا ان الواحد منا لو سرق
عشره دراهم من حرز ع وعلم الامام ذلك ثم يطيع الله
مايه سنه فان الامام متى وجده قطعه على سبيل الجزا
والنكال ولو كانت الاعتماد على هذه الاعتماد لكان ان